GIANFRANCO RAVASI

EL LIBRO DEL GÉNESIS

(1-11)

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

MADRID
CIUDAD NUEVA

1992

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA SALAS, de la obra de GIANFRANCO RAVASI, *Il libro della Genesi (1-11)*,
dentro de la serie «Guide spirituali all' Antico Testamento»,
Città Nuova Editrice, Roma 1990

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS
Ilustración: Fragmento del estandarte real de Ur, Sumeria
Primera dinastía de Ur, hacia el 2800 antes de nuestra era

ISBN 84-254-1812-7

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 29.146-1992 PRINTED IN SPAIN

GRAFOS S.A. - Arte sobre papel - 08040 Barcelona

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

«Como quien, al adentrarse en la mar en una barquilla, se siente invadido por una enorme angustia al confiarse en un pequeño madero a la inmensidad de las olas, así sufrimos también nosotros al adentrarnos en tan vasto océano de misterios.» Con estas palabras iniciaba Orígenes, el gran maestro de Alejandría de Egipto (siglos II-III), su comentario al Génesis. Esta misma emoción comparte el lector moderno del primer libro de la Biblia, sobre todo cuando profundiza en los once primeros capítulos, tal vez las páginas más célebres de la Escritura, pero también las más «cuestionadas», las más sujetas a múltiples interpretaciones, las que más tensión crean entre la ciencia y la fe, las más cercanas a la biografía espiritual y humana de cada hombre. No obstante, la emoción no debe convertirse en excusa para renunciar a la comprensión. El conocido poeta católico francés Paul Claudel declaraba en 1948: «Los católicos sienten un respeto sin límites por la Sagrada Escritura, que se manifiesta sobre todo en que se mantienen alejados de ella.»

Nuestra navegación, por el contrario, se adentrará en este mar e intentará dibujar un mapa, es decir, ofrecer los significados primarios de las diversas pági-

nas, introducir en los complejos problemas exegéticos del texto bíblico. Pero nuestro objetivo fundamental consistirá en hacer gustar las calmas de este mar, y en cruzar también las zonas tormentosas, para arribar, al fin, a puerto seguro. La Biblia, en efecto, no pretende presentarse como un libro de historia, de ciencia, de cosmología, de antropología, sino, ante todo y sobre todo, como un mensaje de esperanza, de salvación, de juicio y liberación. Así lo declaraba el escritor francés Charles Péguy en su obra *El pórtico del misterio de la segunda virtud*: «Dios no nos ha dado palabras muertas que debamos encerrar en cajas grandes y pequeñas y conservar en aceite rancio como las momias de Egipto. Dios no nos ha dado palabras en conserva para que las custodiemos, sino palabras vivas para alimentarnos y alimentar a otros.»

Las dos tablas de un díptico

Abramos, pues, por sus primeras páginas, este libro divino. Los judíos las titulaban con la palabra *Berešit* (al principio), la primera palabra del libro que nosotros, siguiendo la antigua versión griega llamada «de los Setenta», llamamos *Génesis*. «Principio» de la Biblia, «principio» del Pentateuco o *Torah* (Ley) —es decir, de los cinco primeros libros, particularmente sacros y queridos para el judaísmo, centro y corazón todavía hoy de toda sinagoga—, «principio» de la cadena ininterrumpida de acontecimientos, de palabras, de la trama compleja que llamamos «historia de la salvación». «Principio» del ser en la creación, «principio» del diálogo entre Dios y el hombre, «principio» que tendrá su reedición decisiva y definitiva en

aquel «al principio ya existía la Palabra» del Evangelio de Juan.

El libro del Génesis está formado fundamentalmente por dos tablas de un mismo díptico. La primera ocupa los primeros once capítulos y tiene como protagonista a Adán. En hebreo, esta palabra está siempre precedida de artículo y, dada la incapacidad congénita para la abstracción típica de la psicología y de la lingüística semítica, debería traducirse con los términos «humanidad», el Hombre-Adán de todos los tiempos y de todas las regiones de nuestro planeta. La segunda tabla, que abarca los capítulos 12-50, tiene como protagonista a Abraham y su descendencia: el horizonte se estrecha; de la humanidad en su conjunto, el objetivo se centra ahora en el pueblo de Israel y en su primer artículo de fe, a saber, la vocación y el don de la fe a los patriarcas, de cuya raíz ha nacido y se ha desarrollado el árbol que es Israel.

Son muchas las manos y las voces que han concurrido para llenar de color y de datos estas dos tablas. Efectivamente, estas narraciones o reflexiones han cristalizado en el texto definitivo del Génesis que ahora poseemos sólo después de haber sido anunciadas durante mucho tiempo en tradiciones orales. De hecho, y de acuerdo con los procedimientos mnemotécnicos característicos de los pueblos semitas, la transmisión de los recuerdos se hacía por medio de la voz viva y de la memoria, tarea en la que se alcanzaban niveles altísimos y muy sofisticados de fidelidad. Así, en los pueblos y ciudades, en las asambleas litúrgicas, en las enseñanzas de los padres a sus hijos (Sal 78,3-4), en la catequesis, se proponían una y otra vez a la conciencia y la meditación de las nuevas generaciones los momentos iniciales de Israel.

Estas corrientes vivas de palabras, de imágenes y de acontecimientos se convertían en ríos de recorrido preciso y definitivo. Eran justamente las *tradiciones* que siglos más tarde los estudiosos catalogarían convencionalmente con los términos con que en ellas se denomina a Dios: tradición *Yahvista* (*J*: siglos X-IX a.C.), así llamada por el uso frecuente que en ella se hace del sacro e inefable tetragrama YHWH (Yahveh); tradición *Elohísta* (*E*: siglo VIII a.C.), del nombre común *Elohim* que el mundo oriental aplicaba a la divinidad. A ella se añadió en el exilio de Babilonia (siglos VI-V a.C.) una nueva corriente, más técnica, más precisa y solemne, nacida en el ámbito de las escuelas teológicas: es la tradición *Sacerdotal*, señalada por los estudiosos con la sigla *P* (del alemán *Priestercodex*, «Código sacerdotal»).

Estos ríos literarios, con la diversidad de sus contribuciones, con sus tonos, sus planteamientos y su colorido (cuya existencia sospechó por vez primera el año 1753 el médico francés Jean Astruc) convergen en la desembocadura de un delta grandioso, nuestro Génesis, que fue redactado, al fin, en un volumen unitario y bien estructurado.

La tabla de Adán

Llegados a este punto, podemos ya iniciar un examen más detallado de la primera de las dos tablas antes mencionadas. Centraremos en ella nuestras reflexiones, intentando marcar sus líneas fundamentales, a menudo embrolladas y confusas, debido a la diversidad de las tradiciones que acabamos de mencionar.

Esta primera tabla ha sido trazada a través de dos

formas literarias, la *genealogía* y la *narración*, propias de las dos tradiciones citadas, la Yahvista y la Sacerdotal. He aquí el mapa de este primer cuadro, que debe identificarse en el texto mismo del Génesis.

Yahvista		Sacerdotal	
		1,1-2,4*a*:	*Narración* de la creación
2,4*b*-3,24:	*Narración* de la creación		
4,1-2:	*Genealogía* Adán-Eva, Caín-Abel		
4,3-16:	*Narración* de un delito y su castigo (Caín-Abel)		
4,17-26:	*Genealogía* Caín-Lámek-Adán-Henok		
		5: *Genealogía* de Adán a Noé	
6-8 (fragmentos):	*Narración* de otro delito y su castigo (diluvio)	6-9 (fragmentos):	*Narración* (diluvio y nueva creación) con *genealogía* de Noé en 6,9-10
9,18-19:	*Genealogía* de Noé		
9,20-27:	*Narración* de un delito y su castigo (los hijos de Noé)		
10 (fragmentos):	Tabla de los pueblos	10 (fragmentos):	Tabla de los pueblos
11,1-9:	*Narración* de un delito y su castigo (torre de Babel)		
		11,10-26:	*Genealogía* desde Sem a Abraham

En la tradición Yahvista sobresalen las narraciones, mientras que en la Sacerdotal el elemento predominante son las genealogías. Estas últimas son un modo característico de narrar historia propio de las tribus nómadas, a partir de la descendencia de un fundador o primer antepasado ideal. Tratándose de la humanidad entera, este primer antepasado no puede ser, obviamente, otro que Adán, el «hombre» por excelencia. Este procedimiento implica, además, un intento por describir y explicar los orígenes y, por ende, el sentido de una realidad. Nos hallamos ante lo que con vocablo técnico se denomina *etiología*, es decir, «búsqueda de las causas», retorno a las raíces de las cosas y a su significación profunda y misteriosa.

Las narraciones de la tradición Yahvista aparecen, en cambio, distribuidas en escenas, todas ellas presididas por un tema único, el binomio *pecado-castigo*. Es fundamental, sin género de dudas, la magnífica escena de apertura, universalmente conocida bajo la denominación de «historia del pecado original» (Gén 2-3). Dios ha trazado en su creación un proyecto de armonía. Un proyecto en cuya realización querría incluir a Adán —es decir, al hombre— y al mundo (los animales a quienes Adán «puso nombre» son el símbolo de la ciencia, de la técnica y de la civilización que el hombre desarrolla y controla), armonía entre el hombre y sus semejantes encarnada en la relación de amor del matrimonio, considerado como el prototipo de toda relación humana, armonía entre el hombre y Dios, que «a la hora de la brisa se paseaba por el jardín» y dialogaba, al estilo de los soberanos orientales, con su criatura más noble y más querida.

Pero a este cuadro de luces se contrapone el Gén 3: el hombre quiere prescindir del proyecto que Dios

le ha propuesto, quiere realizar un proyecto alternativo. Esta actitud será más tarde definida, con una frase sencilla pero dramática, el *pecado original*, radical, entretejido en la realidad de todos y cada uno de los hombres. El cuadro es ahora sombrío, se han roto las armonías anteriores. El hombre, abandonado al destino que él mismo se ha elegido, se aliena en un trabajo sin atractivo que es causa de explotación, considera a la mujer como objeto de su placer, es alejado del «jardín» del diálogo con su Dios, a quien ahora siente lejano y hostil.

Es también significativa la historia tribal de Abel y Caín (4,3-16), historia de una relación entre dos tipos de cultura (la agrícola y la pastoril) destruida por la violencia. Caín es el emblema de las fracturas sociales, de los odios y los homicidios que se derivan de ellas. Las relaciones entre los hombres son siempre relaciones entre hermanos: todo homicidio es un fratricidio. Es también depuradísima la historia del *ziggurat* o «torre de Babel», símbolo de la superpotencia político-religiosa mesopotámica, que ambiciona subyugar toda la tierra bajo la sombra de su imperialismo. Dios es contrario a los hegemonismos y los castiga con una atomización que no es sólo étnico-política y cultural, sino que tiene también implicaciones negativas porque imposibilita la colaboración internacional.

Interesa advertir también que esta tradición (y la paralela Sacerdotal) utiliza, para su reflexión más bien pesimista sobre las relaciones entre hombre y creación, entre hombre y mujer, sobre las tensiones sociales y las grandes catástrofes naturales (el diluvio), o sobre las relaciones internacionales, materiales mitológicos, es decir, meditaciones que se han desarrollado en el ámbito de la cultura del llamado «Creciente Fértil», en el

antiguo Oriente Próximo. Son, con todo, reflexiones purificadas y leídas a la luz de la revelación divina. Un ejemplo muy conocido, la narración del diluvio, aparece también en textos babilónicos, como las epopeyas de Gilgamés, de Ziusudra y de Atrakhasis.

La nueva interpretación teológica está confiada sobre todo a la categoría antitética *bendición-maldición*. El hombre está, por sí mismo, bajo el signo del pecado y de la maldición (cf. 3,14.17; 4,11; 5,29; 8,21; 9,25-26). Pero esta trama del mal queda cancelada por la gracia divina, que suprime la maldición en virtud de la bendición de Abraham, el justo llamado por Dios. En la narración Yahvista de la vocación de este patriarca (12,1-4) se repite, en efecto, por cinco veces la raíz hebrea *brk*, que significa «bendecir»: es la gracia que se difunde y da origen al hombre nuevo, al Adán según la justicia, a Abraham, «nuestro padre en la fe» (Rom 4).

Llegamos, así, al umbral de la segunda tabla del díptico, la de Abraham, que leeremos y meditaremos en la siguiente etapa de nuestra navegación, que abarcará Gén 12-50. Este nuestro primer viaje por el texto recorrerá casi todos los once capítulos iniciales del libro, articulándolos en tramos que configuran una unidad literaria y teológica clara y precisa. La lectura exegética, de la que se ofrecen los resultados y los frutos, se ampliará mediante reflexiones espirituales, apoyadas en el testimonio de muchas voces que se han alimentado directa o indirectamente de la Biblia. Los análisis textuales se transformarán entonces en alabanza y contemplación, al modo como lo hicieron los salmistas y como hicieron también, recapitulando las líneas esenciales de todo el Génesis, los artífices de la reconstrucción de Israel después del exilio babilónico:

«¡Tú eres Yahveh! ¡Únicamente tú! Tú has hecho los cielos, los cielos de los cielos y todo su ejército, la tierra y cuanto hay en ella, los mares y cuanto en ellos hay. Tú das vida a todo ello, y el ejército de los cielos se postra ante ti. Tú eres, Yahveh, el Dios que elegiste a Abram, lo sacaste de Ur de los caldeos, y le impusiste el nombre de Abraham. Tú hallaste fiel su corazón ante ti, tú pactaste con él la alianza de darle el país del cananeo, del hitita, del amorreo, del perizeo, del yebuseo y del guergueseo, a él y a su posteridad. Y tú has mantenido tus promesas, porque tú eres justo» (Neh 9, 6-8).

Lectura espiritual, no espiritualista

Bajo la expresión de «lectura espiritual de la Biblia» se camuflan muchas veces interpretaciones genéricas, vagamente mistificantes, alegóricas, evanescentes. Merecen muy bien el durísimo juicio de san Jerónimo en una carta a su amigo Paulino: «Hay, desdichadamente, una ciencia de la Sagrada Escritura que todos, en confusa puja, reivindican para sí. La vieja charlatana, el viejo chocho, el palabrero que destroza el lenguaje, todos consideran esta ciencia bíblica como de su propiedad privada, la desgarran, la enseñan antes de haberla aprendido. Hay otros que, con mirada desdeñosa, paladeando las grandes palabras, filosofan, entre mujercillas, sobre la Sagrada Escritura. Y hay, en fin, quienes, dotados de facilidad de palabra o por mejor decir de desvergüenza, explican a otros lo que ellos mismos no entienden.»

Una genuina lectura espiritual debe, por el contrario, basarse con rigor en el texto. Son muchos, por des-

gracia, quienes conocen y hablan de la Biblia sólo indirectamente, sin haber leído con atento cuidado todas sus páginas. Para ellos resulta hasta cierto punto verdadero aquello que Victor Hugo cuenta irónicamente en su libro *El arte de ser hombre*. Cierta vez había ido al zoo con su nieto. Cuando el niño vio un cocodrilo, señalándolo con el dedo exclamó: «¡Mira, abuelo, es de monederos!» Hay muchas personas que se alimentan de sucedáneos de la Biblia y, al final, concluyen cambiando por sucedáneos incluso el mismo original, deformando así el gusto y la vista del espíritu. Es preciso insistir en la importancia de la exégesis para una seria lectura espiritual de la Escritura. Una verdadera «exégesis» es —de acuerdo con la etimología de esta palabra griega— un «sacar», «llevar» (*hegeomai*) «fuera» (*ek*) del texto sus contenidos reales, su mensaje, su verdad. Como decía el filósofo Martin Heidegger, «interpretar es decir lo no dicho del texto», de modo que florezcan todas sus potencialidades.

Son muchos, en cambio, y por desgracia, los que cultivan la «exégesis», es decir, un «meter», un «llevar» (*hegeomai*), «dentro» (*eis*) del texto bíblico sus propias ideologías, sus esperanzas, visiones e intenciones, corrompiendo así las páginas bíblicas. Es necesario poner coto al abuso de la palabra de Dios perpetrado por las sedicentes lecturas espirituales que, en realidad, son sólo espiritualistas y sentimentales, personales y forzadas, ilegítimas e incluso falsas. La condición preliminar inamovible es el amor al texto en su significado primario, conquistado con paciencia y respeto. No deja de ser sugerente que, en épocas pasadas, los padres de la Iglesia, los hombres y los escritores espirituales y también numerosos fieles, se supieran de memoria tantas y tantas páginas de la Biblia. No se trataba

de un mero aprendizaje mnemotécnico, sino de un sumergirse en el texto mismo hasta llegar a poseerlo y convertirlo en el propio lenguaje espontáneo, en el propio pensamiento. No es casual que en francés aprender «de memoria» sea aprender *par coeur*, es decir, «a través del corazón», en y del corazón, por el corazón. La memoria auténtica es adhesión, es página viva en la que confluyen fielmente las verdades más queridas y las más fecundas.

Pero, una vez conquistado el sentido original del texto, es necesario «ir más allá del versículo», como decía el filósofo judío francés Emmanuel Lévinas. Es preciso captar el mensaje para revivirlo, para reactualizarlo. Desde el centro auténtico hay que llegar hasta la periferia de nuestro hoy. Y es aquí donde brota la lectura espiritual. Si se alcanza sólo el significado de las páginas de la Escritura, pero sin transcribirlo y encarnarlo, se olvida una de las dimensiones fundamentales de la Biblia: es, sin duda, un texto literario con sus propias leyes retóricas, estilísticas, literarias e históricas que se deben respetar, pero es también, y sobre todo, anuncio, revelación, propuesta de vida, «faro que alumbra los pasos» del hombre en la vida (Sal 119,105). Aquí se inicia la aventura de la fe, que va más allá de la letra, tras haberla conquistado.

Quien se detiene en la letra, cae en un fetichismo deletéreo, porque, como nos recuerda Pablo, «la letra mata, sólo el espíritu vivifica» (2Cor 3,6). Éste es el drama de una lectura espiritualista fundamentalista tal como la que llevan a cabo los Testigos de Jehová. Quien se pare en las palabras mismas, sin revivirlas, es un coleccionista de hechos pasados. Tiene en sus manos las téseras de un mosaico, pero carece del esplendor del conjunto, que es el único modo de dar sentido

a las téseras coloreadas, transformándolas en una obra maestra. Del libro hay que pasar a la contemplación, a la adhesión, a la decisión. En esto consiste la auténtica lectura espiritual. Brota sólo del texto, pero crece en la vida; tiene sus raíces en las palabras bíblicas, pero su árbol florece en la Palabra de Dios.

Una palabra viva

El miércoles 12 de septiembre de 1979, el papa Juan Pablo II iniciaba, durante la tradicional audiencia general, una lectura vigorosa y sistemática de los tres primeros capítulos del Génesis, un texto clásico de la teología judía y cristiana de todos los tiempos. En ellos, declaraba el papa, «encontramos el núcleo de casi todos los elementos del análisis del hombre a los que es sensible la antropología filosófica contemporánea». Aquella lectura inicial se ramificó más tarde en una larga serie de intervenciones, reanudadas de nuevo desde enero a agosto de 1986: a veces aparecen en ellas intuiciones luminosas, otras se extienden en análisis complejos, en ocasiones han suscitado reacciones sorprendentes también en áreas ajenas a los intereses teológicos. Pero, de todas formas, ha puesto de relieve la actualidad y la fuerza provocadora de este gran fresco sobre el hombre y sobre el sentido del ser que la Biblia ha trazado justamente en su primera página. Una palabra viva, pues, también para nuestros días.

Juan Pablo II ha vuelto a proponer, aunque sea a nivel pastoral y existencial, una de las conquistas fundamentales de la exégesis moderna: en el centro de la narración formada a base de las tradiciones aparentemente históricas Yahvista y Sacerdotal no hay tanto un

exótico acontecimiento vivido por un solo individuo del remoto pasado, cuanto más bien nuestra propia historia. En efecto, el protagonista del texto hebreo es *ha-'adam*, es decir, la humanidad por excelencia, como se subraya en una nota del primer discurso pontificio. La ciencia bíblica de los últimos años había situado precisamente la sección de los primeros capítulos del Génesis bajo la definición de «género sapiencial», es decir, bajo aquella particular perspectiva filosófico-teológica de la Biblia que pretende descifrar el sentido del ser y de la existencia. He aquí las palabras del papa a este propósito: «El plano de la narración tiene sobre todo carácter teológico y encierra en sí una potente carga metafísica.» Así, pues, el texto, más que una cosmología destinada a formular una respuesta a la hipotética pregunta acerca de *qué sucedió realmente en los orígenes del cosmos y del hombre*, ha sido propuesto para responder a la pregunta de *qué sentido tiene el hombre en el cosmos*.

Como ya se ha dicho, el autor inspirado ha llevado a cabo esta búsqueda utilizando un bagaje de símbolos, de ideas e incluso de mitos orientales, oportunamente purificados. Se ha servido, además, del método de la antes citada «etiología» que, a partir de un presente sentido y vivido, intenta ascender «genealógicamente» hasta llegar al descubrimiento de las raíces, de las causas originales. Efectúa asimismo su investigación mediante el enfrentamiento con la reflexión precedente o paralela de las culturas del entorno de Israel: la literatura y la arqueología siguen demostrando la falsedad de la tesis de un Israel encerrado «en un sublime y espléndido aislamiento» defendida a finales del siglo pasado por uno de los máximos exponentes de la ciencia bíblica alemana, J. Wellhausen. También el

papa invita a aceptar esta envoltura de la expresión, a veces mítica, bajo la que se oculta el mensaje eterno de la palabra de Dios: «A pesar de algunas expresiones particularizadas y plásticas, al hombre se le define, ante todo, en la dimensión del ser y del existir.» Más aún, aludiendo en una amplia nota de una de sus intervenciones a las modernas investigaciones sobre el *mito*, y citando las interpretaciones fundamentales de R. Otto, M. Eliade, P. Tillich, H. Schlier y sobre todo de P. Ricoeur, Juan Pablo II precisa que «el término *mito* no designa un contenido fabuloso, sino sencillamente un modo arcaico de expresar un contenido más profundo».

En esta nueva interpretación de los primeros capítulos del Génesis se ha llevado a cabo una reelaboración de la comprensión del dogma tradicional del pecado original. Mientras que la filosofía de la Ilustración y la teología liberal protestante veían en él simplemente un modo de describir los límites inevitables de la criatura, y el más importante de los teólogos protestantes del siglo XX, Karl Barth, lo leía como expresión de nuestra radical «oposición al polo del misterio de Dios», otros teólogos intentaban abrir nuevos caminos a la interpretación. Hoy día, se contraponen básicamente dos concepciones: la primera descubre en el pecado original una *condición* radical de nuestro ser humano; la segunda, entiende el pecado original más como el *acto* personal que realiza toda persona que rehúsa la comunión ofrecida por Dios y se alza contra ella como opositor. Estos actos personales pecaminosos asumen, naturalmente, una dimensión colectiva dado que, en sus relaciones con Dios, la humanidad es una comunidad solidaria.

Como quiera que sea, en esta nueva lectura del

Génesis, todo hombre, desde el primero que apareció en el horizonte de nuestro planeta hasta el último ciudadano del mundo, debe sentirse vinculado al común tejido «adamítico» de la humanidad entera y debe reconocer que su situación le impide orientar enteramente su vida a favor de una elección radical y fundamental por el bien y la justicia, si no cuenta con la gracia divina, es decir, sin lo que el Génesis llama la «bendición» (cf. Gén 12,2-3).

Bajo esta luz, resultan ya secundarias las cuestiones científicas del evolucionismo y del poligenismo relativas al origen (uno o múltiple) del hombre sobre la faz de la tierra y a su progresivo desarrollo biológico y cultural. Es indudable que el texto arcaico del Génesis recurre al esquema científico de su época, un esquema fixista y monogenista (un solo tronco original y una fisiología propia y definitiva ya desde el primer momento). Pero la finalidad de Génesis 1-3 no es primariamente científica; el texto bíblico, como ha dicho también Juan Pablo II, quiere más bien «poner al hombre creado, desde el primer momento de su existencia, frente a Dios a la hora de buscar la definición de sí mismo, su propia identidad». El papa ha querido subrayar, en concreto, el aspecto «dialogante» de esta definición, un diálogo vivo, hecho de «carne y hueso» en el acto de amor del matrimonio: «sólo convirtiéndose en don se encuentra el hombre a sí mismo.»

Que esta palabra del Génesis es una palabra viva se advierte también por otra vía, que hemos seguido durante buen trecho en nuestro comentario. Es la vía técnicamente llamada *Wirkungsgeschichte*, es decir, la historia de las influencias y de los efectos que la Biblia produce en el interior de la aventura cultural de la humanidad. El Génesis ha sido un repertorio inago-

table de imágenes, de temas, de sugerencias para el arte, la literatura, la música y la espiritualidad. Citaremos sólo algunos ejemplos entre los más diversos: los frescos de Masaccio en Santa Maria del Carmine en Florencia, o los de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina; los bajorrelieves de Wiligelmo en la catedral de Módena, o los bronces de las puertas del baptisterio de Florencia preparados por Ghiberti, o algunas vidrieras de Chagall. Gaetano Donizetti compuso un *Diluvio universal*, pero ya Haydn nos ha ofrecido un espléndido oratorio sobre la *Creación*, mientras que Milhaud ha dedicado su música al ballet de la *Creación del mundo* y el año 1945 A. Schönberg componía un *Praeludium* al Génesis (op. 44) para coro mixto y orquesta, por no mencionar, ya en nuestros días, el *Génesis* de Franco Battiato (1985)...

La lista se haría interminable si tuviéramos que enumerar la literatura universal que ha bebido su inspiración en el Génesis: pensemos en el *Paraíso perdido* de Milton o, si deseamos atenernos a la producción de nuestros días, en las *Fábulas del Génesis* de V. Cardarelli, el *Almanaque de Adán* de L. Santucci, las reelaboraciones del Génesis 1-3 en la novela *Melchor, Gaspar y Baltasar* de M. Tournier o en las alusiones genesíacas presentes en la *Insoportable levedad del ser* de M. Kundera, en el *Jardín, cenizas* del yugoslavo D. Kiš, en el *Gracias, Dios mío*, del judío americano B. Malamud, en la *Muerte de Matusalén* de I.B. Singer, premio Nobel de literatura en 1978, sin olvidar, por supuesto, la feminista *Eva* de Penelope Farmer. «Creo que ninguna imagen ha impresionado tanto a la fantasía y al pensamiento de Occidente como el segundo versículo del Génesis», ha afirmado Pietro Citati. Y esta declaración podría ampliarse a la mayor parte de

los versículos de los once primeros capítulos de este primer libro de la Escritura.

Pero incluso la ciencia, aun sabiendo bien que Génesis 1-11 está anclado en modelos cosmológicos del Próximo Oriente de perfil simbólico-mitológico, encuentra en estas antiguas líneas estímulo para nuevos interrogantes científicos sobre los orígenes del universo y del hombre, como testifican científicos de la talla de F. Hoyle, J. Eccles, G. Sermonti, F. Facchini, etc. Este último, que es también sacerdote, ha escrito concretamente que «gran parte de los equívocos sobre el problema de los orígenes humanos ha nacido de la pretensión de negar lo que la ciencia no puede decirnos (la demostración del espíritu) o de hacer decir a la Biblia lo que no quiere decirnos (contenidos de carácter científico). Cada uno de estos dos interlocutores se ve enfrentado a problemas propios de su ámbito específico. La Biblia se enfrenta al problema del porqué de la existencia, la ciencia se interroga por el dónde, cómo, cuándo se ha formado la vida... La auténtica alternativa no es la que se da entre evolución y creación, sino entre una visión del mundo en evolución, dependiente de Dios creador según su propio designio, y otra según la cual el mundo es autosuficiente, capaz de crearse y de transformarse por sí mismo, a través de acontecimientos puramente casuales».

El Génesis es, pues, un «gran códice» con el que la humanidad formula sus interrogantes fundamentales y en el que encuentra las fundamentales respuestas reveladas. También nosotros nos dirigimos hoy a este códice para interrogarlo sobre nuestra existencia espiritual, con la esperanza de hallar respuestas que nos iluminen y nos guíen. Descubriremos así, ante todo, el rostro de Dios y nuestro propio rostro. Uno de los

libros clásicos del taoísmo, el *Zhuang-zi* (siglo IV a.C.), amonestaba: «Cuanto más homenaje rendimos al Creador, más nos acercamos a él. Pero hay quienes no se contentan con tan poco (cuando en realidad es todo) y se dispersan insaciablemente en las cosas. Así no llegan a nada, lo recorren todo y nunca vuelven atrás. Es como querer correr más veloces que la propia sombra. ¡Qué tristeza!» En Dios nos vemos a nosotros mismos con mirada pura y genuina. Y de esta mirada brotan las alabanzas, las acciones de gracias, las bienaventuranzas: «Cuando miro los cielos, hechura de tus manos, la luna y las estrellas que tú has establecido, ¿qué es el hombre para que tú te acuerdes de él, el hijo de hombre, para que de él te ocupes? Le has restado muy poco para que fuera divino: de gloria y de esplendor le has coronado» (Sal 8,4-6).

BIBLIOGRAFÍA

Teniendo en cuenta la finalidad de este comentario, se seleccionan sólo obras que puedan servir tanto de introducción a los problemas suscitados en los capítulos 1-11 del Génesis como de ayuda para una ulterior profundización en el texto y en las cuestiones relacionadas con él.

Oriente antiguo

J. Bowen, *Historia de la educación occidental*, t. I, Herder, Barcelona [3]1990, págs, 21-74 (Mesopotamia, Egipto).
G.R. Castellino, *Testi sumerici e accadici*, UTET, Turín 1977.
S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, UTET, Turín 1970.
H. Haag, *El país de la Biblia*, Herder, Barcelona 1992.
P. Poupard, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987 (art. Asiriobabilónica, religión; Egipto, religión; Mitología egipcia; Mitología sumeria y babilónica; Sumer, religión).
N.K. Sandars, *L'epopea di Gilgamesh*, Adelphi, Milán 1986.
U. Steffen, *L'incontro col drago*, Red, Como 1988.
M.L. von Franz, *I miti della creazione*, Bollati- Boringhieri, Milán 1989.
D. Wolkstein-S.N. Kramer, *Il mito sumero della vita e dell'immortalità*, Jaca-Book, Milán 1985.

Comentarios

F. Castel, *«Dio disse...» I primi undici capitoli della Genesi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milán) 1987.
F. Michaeli, *Commentario alla Genesi*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1972.
E. Testa, *Genesi 1-11*, Marietti, Turín 1969.
Íd., *Genesi*, Edizioni Paoline, Roma [4]1981.
G. v. Rad, *El libro del Gēnesis*, Sígueme, Salamanca [3]1988.
C. Westermann, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1989.

Estudios de introducción o de profundización

D. Barthelemy, *Dio e la sua immagine*, Jaca-Book, Milān 1975.
J.B. Bauer, *La visiōn de la protohistoria en la Biblia (Gēn 1-11)*, en J. Schreiner (dir.), *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1972, p. 116-132.
I. Briend, *Una lettura del Pentateuco*, Gribaudi, Turín 1981.
R. Cavedo-A. Ranon, *Le origini. I primi tre capitoli della Genese*, AVE, Roma 1989.
H. Cazelles, *Introducciōn crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, págs. 115-273.
M. Cimosa, *Genesi 1-11. Alle origini dell uomo*, Queriniana, Brescia 1984.
P. Grelot, *Le origini dell'uomo (Gn 1-11)*, Gribaudi, Turín 1981.
Íd., *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970.
R. Koch, *Teologia della redenzione in Genesi 1-11*, Edizioni Paoline, Roma 1968.
N. Lohfink, *Attualitā dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1968, p. 85-106.
O. Loretz, *Creazione e mito*, Paideia, Brescia 1974.
N.M. Loss, *Genesi 1-11: messaggio religioso e quadro culturale*, en Varios autores, *Incontro con la Bibbia*, LAS, Roma 1978, p. 217-239.
Íd., *Storia delle origini (Gn 1-11)*, en Varios autores, *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Queriniana, Brescia 1981, p. 161-182.

H.A. Mertens, *Manual de la Biblia. Aspectos literarios, históricos y culturales*, Herder, Barcelona 1989.
N. Negretti-C. Westermann-G. von Rad, *Gli inizi della nostra istoria*, Marietti, Turín 1974.
G. Ravasi, *Il libro della Genesi*, 1, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1988.
Varios autores, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Paideia, Brescia 1975.
Varios autores, *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connese*, LDC, Leumann (Turín) 1980.
C. Westermann, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974.

Tradiciones judía y cristiana

San Agustín, *Del Génesis a la letra*, en *Obras de san Agustín* XV, Editorial Católica, Madrid 1957 (ed. bilingüe).
B. Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba*, Paideia, Brescia 1989.
Juan Pablo II, *Io credo in Dio creatore del cielo e della terra. Catechesi del mercoledí*, Piemme, Casale Monferrato 1987. El texto castellano de las catequesis del papa en las audiencias generales de los miércoles lo encontrará el lector en la revista «Ecclesia».
J.A. Heschel, *Chi è l'uomo*, Rusconi, Milán 1971.
Íd., *El shabbat*, Desclée de B., Bilbao 1989.
U. Neri (dir.), *Genesi*, Gribaudi, Turín 1986.
R. Pacifici, *I midrashim*, Marietti, Casale Monferrato 1986.
Rashi de Troyes, *Commento alla Genesi*, ed. por L. Cattani, Marietti, Casale Monferrato 1985.
A. Ravenna-T. Federici (dirs.), *Commento alla Genesi (Bereshit Rabbâ)*, UTET, Turín 1978.

Teología

J.B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985 (reimpresión).
M. Flick, Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca [4]1984.

A. Ganoczy, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986.
H. Haag, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Fax, Madrid 1969.
Íd., *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona [9]1987.
C. Mesters, *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?*, LDC, Leumann 1972.
P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1982.
P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda (dirs.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990 (art. Agua, Animales, Belleza, Cosmos, Génesis, Hombre, Luz-Tinieblas, Mal-Dolor, Matrimonio, Mito, Mujer, Pecado, Pentateuco, Tiempo, Tierra, Trabajo).

TEXTO Y COMENTARIO
(Gén 1-11)

I

«AL PRINCIPIO CREÓ DIOS LOS CIELOS Y LA TIERRA»
(Génesis 1,1-13)

[1]*Al principio creó Dios los cielos y la tierra.* [2]*La*
tierra estaba desierta y vacía. Había tinieblas sobre la
faz del abismo y el espíritu de Dios aleteaba sobre la
superficie de las aguas.
[3]*Dijo Dios: «Haya luz; y hubo luz.»* [4]*Y vio Dios*
que la luz era buena. Y separó Dios la luz de las tinie-
blas. [5]*Y a la luz llamó Dios día, y a las tinieblas no-*
che. Y hubo tarde y mañana: día primero.
[6]*Dijo Dios: «Haya firmamento en medio de las*
aguas, que separe unas aguas de otras.» [7]*E hizo Dios*
el firmamento, y separó las aguas que están debajo del
firmamento de las que están encima del firmamento.
Y así fue. [8]*Al firmamento llamó Dios cielo. Y hubo*
tarde y mañana: día segundo.
[9]*Dijo Dios: «Reúnanse en un lugar las aguas de*
debajo de los cielos y aparezca lo seco.» Y así fue. [10]*A*
lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas
llamó mar. Y vio Dios que estaba bien. [11]*Dijo Dios:*
«Produzca la tierra vegetación: plantas con semilla se-
gún su especie, con la semilla dentro. Y así fue.» [12]*Y*
produjo la tierra vegetación: plantas con semilla según
su especie, y árboles que dan fruto, con la semilla en
él, según su especie. Y vio Dios que estaba bien. [13]*Y*
hubo tarde y mañana: día tercero.

«Aunque nuestra boca estuviera llena de himnos como el mar está lleno de agua, nuestra lengua de cantos como numerosas son sus ondas, nuestros labios de alabanzas como extendido está el firmamento, y nuestros ojos fueran tan luminosos como el Sol y la Luna, nuestros brazos extendidos como las alas de las águilas en el cielo y nuestros pies fueran tan veloces como los de los ciervos, no podríamos darte gracias, oh Señor y Dios nuestro, ni bendecir tu Nombre, oh rey nuestro, por ni siquiera uno tan solo de los miles de millares de miríadas de beneficios, prodigios, maravillas que has llevado a cabo por nosotros y por nuestros padres a lo largo de la historia.» Iniciamos con esta apasionada acción de gracias, que pone el sello a la liturgia pascual judía, nuestra lectura espiritual del Génesis. Ante nuestros ojos se despliegan las maravillas cósmicas, que desfilan distribuidas en la trama de un septenario luminoso. Es el primer canto de las criaturas, que más tarde resonará en las alabanzas, en las plegarias, en las canciones, en la música de siglos, de regiones, de pueblos diversos. También en nuestros días, por ejemplo, un famoso compositor contemporáneo, Karlheinz Stockhausen, está creando una gran ópera en siete partes, titulada precisamente *Licht*, «Luz», modelada según el esquema de los siete días de la creación.

Sobre el telón de fondo de este hálito suplicante que se eleva desde todo el universo, abrimos la primera página de la Biblia, una página que, en realidad, es mucho más reciente que la contenida en los caps. 2-3. El cap. 1 es, en efecto, obra de la tradición Sacerdotal que nació en el exilio de Israel en Babilonia (siglo VI a.C.). La creación ha sido proyectada como una grandiosa arquitectura cósmica modelada según la semana litúrgica. En realidad, el autor sagrado contem-

pla en el microcosmos de la liturgia semanal celebrada por todos los creyentes el signo y el sentido del universo. El símbolo aquí usado es el del número septenario, que habla al hombre del Oriente de perfección y armonía. En su interior aparecen ocho obras diferentes, distribuidas en dos retablos paralelos: los tres primeros días recogen cuatro obras de «separación» y los otros tres, cuatro de «ornamentación». Separar y luego adornar lo separado es un modo semítico para evocar la victoria sobre la nada y la irrupción del acto creador de Dios.

Esta página no es, por tanto, la descripción puntual y científica de la formación del universo, sino un texto de reflexión sapiencial sobre el sentido del ser y de la existencia. Es una página que quiere explicar el secreto último de las cosas y aclarar por qué nos encontramos en el interior del mundo. Como observaba Galileo, escribiendo al abad benedictino pisano B. Castelli, «lo único que ha pretendido la autoridad del Espíritu Santo ha sido persuadir a los hombres de aquellas verdades que, siendo necesarias para su salvación y superando todo humano raciocinio, no podían ser conocidas por ninguna otra ciencia ni otro medio sino por boca del mismo Santo Espíritu». Estas antiguas y admirables líneas no nos resuelven los numerosos misterios ni deshacen los nudos con que se ve aprisionada la ciencia, pero sí nos iluminan sobre el misterio del ser y de la existencia, sobre la grandeza de Dios y del hombre. Es necesario, pues, tener el corazón abierto para la contemplación más que para el análisis, para la fe más que para la criba crítica, para la revelación más que para la documentación astrofísica.

La insistencia misma en el simbolismo septenario

nos invita a buscar no la medida del mundo, sino su belleza. «Es la medida interior la que hace bellas todas las cosas», escribía Isaac de Siria. Por lo mismo, además de los siete días, son también siete las fórmulas utilizadas por el autor inspirado para describir la letanía de la creación: «Dijo Dios», «Haya...», «Y así fue», «Y vio Dios que era bueno», «Separó Dios...», «Llamó Dios...» «Y hubo tarde y mañana.» Por siete veces resuena el verbo «crear». Se repite 35 veces (7 × 5) el nombre divino, mientras que «la tierra y el cielo» aparecen 21 veces (7 × 3). El primer versículo tiene 7 palabras y el segundo 14 (7 × 2). Hay aquí una invitación constante a descubrir la armonía y la «bondad» de las cosas. «Y vio Dios que era bueno.» El vocablo hebreo *tob*, además de «bueno», significa también «bello», «hermoso». Decía Chesterton que «no perecerá el mundo por falta de maravillas sino de maravilla». Estamos perdiendo la capacidad de asombro, de admiración, de contemplación, de quietud y silencio.

Debemos redescubrir el sentido de la belleza, leyendo en la realidad los signos de una revelación porque si, como dice el Salmo 19, existe la palabra de Dios en la Escritura, el Libro por excelencia, hay también una palabra de Dios en el universo, en un libro cósmico: «Los cielos refieren la gloria de Dios, el firmamento anuncia las obras de sus manos. Un día pasa al otro la palabra, una noche a otra da noticia. Sin dichos ni discursos, sin que se oiga su voz» (v. 2-4). Dostoiesvki advertía que «la humanidad puede prescindir de los ingleses, de los alemanes y de los rusos, no necesita para vivir ni la ciencia ni el pan, sólo la belleza es indispensable, porque sin belleza no hay nada que hacer en este mundo». Y san Agustín nos recordaba que «no se puede captar la belleza sino en el fundamento que la origina».

Comenzamos aquí nuestro recorrido, a modo de peregrinación, por el interior de las maravillas de lo creado. He aquí, ante todo, el «principio» absoluto, dibujado en los v. 1-2 con tres símbolos orientales destinados a definir la nada de que parte Dios para alzar la arquitectura del cosmos. Los hombres de Oriente tienen, como es bien sabido, una estructura mental muy concreta, que expresa los conceptos a través de símbolos. La nada aparece representada como una «tierra informe y desierta», es decir, como una superficie desolada, desértica, vacía, triste, como ausencia de vida, silencio, muerte. Y se añaden las «tinieblas», negación de la luz que es vida; y, en fin, el «abismo», que en hebreo remite al dios del caos, Tiamat, bien conocido en las culturas mesopotámicas. El «espíritu de Dios» indica, por su parte, la presencia del Creador que pone en marcha la gran aventura de la «separación» y la «ornamentación», es decir, de la creación de todo el ser a partir de la nada. No se excluye, de todas formas, la posibilidad de que con esta expresión el autor bíblico quiera aludir a un viento tempestuoso, otro símbolo de la nada: el hebreo tiene, en efecto, un mismo vocablo para los dos conceptos de «viento» y «espíritu».

Sobre el silencio del ser, sobre el vacío, sobre la nada, está ahora a punto de descender la acción divina. En el libro de la Sabiduría leemos: «Tu omnipotente mano creó el mundo de materia informe» (11,17), es decir, del caos, de la nada. Y la madre de los siete heroicos hermanos de la época de los Macabeos dice a uno de sus hijos, condenado al martirio: «Te ruego, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra. Y viendo todas las cosas que en ellos hay, sabe que Dios no las hizo de algo que ya tuviera ser; y que tam-

bién la raza humana viene así» (2Mac 7,28). Nuestra narración especifica que la creación se produce exclusivamente a través de la palabra divina. Contrariamente a cuanto decían los antiguos mitos orientales, la creación no fatiga a Dios, no es un combate. Dios crea mediante su palabra, con la soberanía de su ser perfectísimo. El escritor judío americano I.B. Singer, premio Nobel de literatura en 1978, hace decir a uno de sus personajes: «¿Qué mantiene junto a todo el mundo? Una palabra del Eterno, y basta. Si él retira su palabra, toda la creación retorna al caos primordial.» Esta misma idea la expresa el antiguo salmista: «Si tú ocultas tu rostro, ellos se aterran; si recoges su aliento, ellos fenecen. Al emitir tu aliento, son creados y haces nuevo el aspecto de la tierra» (Sal 104,29-30).

Nos hallamos suspendidos no de la madeja del hado o del absurdo, sino del hilo de oro de la palabra divina: «Al principio existía la Palabra» y esta palabra se nos revela en el ser y en la vida, mientras espera revestirse de carne. Es una palabra creadora que preanuncia ya la palabra salvadora. En el interior de esta palabra se concentran todos los significados que en el *Fausto* atribuye Goethe a la expresión joánica: al principio existía la «palabra» (*Wort*), la «fuerza» (*Kraft*), el «sentido» (*Sinn*) de las cosas, la «acción» (*Tat*) divina. No estamos a merced de una divinidad prepotente e insensata, no estamos abandonados a una vorágine maligna. El Dios de la Biblia no es como Enlil, el dios creador de los sumerios, parecido «a una embrollada madeja de la que no se conoce el hilo». Estamos insertos en un proyecto de amor y de luz del que sólo llegamos a entrever algún resplandor. Estamos confiados a una palabra que hace vivir, morir y resucitar, que hace reír, llorar y esperar, que hace existir y amar.

También nosotros debemos redescubrir la importancia del don de la palabra que nos hace semejantes al Creador. La poetisa norteamericana E. Dickinson ha escrito con mucha razón: «Hay quien dice que una palabra está muerta apenas ha sido pronunciada. Yo, en cambio, digo que justamente aquel día empieza a vivir.» Nuestras palabras son a menudo un flujo vacuo, imagen de un desierto interior; no tienen en sí ninguna fuerza creadora; se extinguen apenas pronunciadas, porque no encierran nada dentro de sí; sólo almacenan fatuidad, banalidad, vulgaridad. Otras veces tienen, sí, fuerza, pero es una energía maléfica; son palabras que atemorizan y ofenden, destruyen y aniquilan. «La lengua es fuego, el mundo de la iniquidad; la lengua es uno de nuestros miembros, la que contamina todo el cuerpo, la que inflama el engranaje de la existencia y a su vez es inflamada por la gehenna... Con ella bendecimos al que es Señor y Padre y con ella maldecimos a los hombres, hechos a imagen de Dios. De la misma boca salen bendición y maldición. Esto, hermanos míos, no debe ser así» (Sant 3, 6.9-10). Es necesario descubrir la palabra que consuela, que crea, transforma, bendice, que es parecida a aquella palabra del Creador por la que «los cielos fueron hechos y por cuyo soplo fueron creados sus ejércitos» (Sal 33,6).

Ahora bien, en las tres primeras «separaciones» que Dios ha llevado a cabo (v. 3-9: luz-tinieblas, aguas superiores e inferiores, mares y tierra firme), aparece otro verbo: «ver.» «Vio Dios que la luz era buena.» También la antigua cultura egipcia se imaginaba el asombro de Dios ante la salida del Sol. «Un gran nenúfar salido de las aguas primordiales fue la cuna del Sol, en el alba primera.» Es necesario tener ojos limpios para descubrir la belleza de la luz, incluso

de la luz física, pero lo es sobre todo para descubrir el signo de Dios en ella. «Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará iluminado; pero si tu ojo está enfermo, todo tu cuerpo quedará en tinieblas» (Mt 6,22-23). Dios ve también la belleza del agua, una criatura al parecer tan modesta y, sin embargo, tan indispensable. Más aún, las antiguas cosmogonías estaban convencidas de que el universo había surgido del agua, había salido del mar como de su seno.

En su novela *Los discípulos en Sais* (1798), el escritor alemán Friedrich Novalis advertía que «no andaban descaminados los sabios antiguos cuando buscaban en el agua el origen de las cosas; todas las sensaciones de placer que experimentamos son tan sólo modos diversos de dejar correr en nosotros aquella agua primordial que se halla en nuestro interior. Incluso el sonido es el flujo de aquel invisible mar universal y despertar es recobrar aquel reflujo». El gran místico islámico Rumi (siglo XIII), fundador de los derviches danzantes de Konya, describía del siguiente modo la creación en una de sus estrofas: «El mar se cubrió de espuma, y, al formarse, de cada fleco de espuma algo tomaba forma, algo tomaba cuerpo.» El agua es el símbolo ambivalente del caos y de la vida. No es casual que se distingan las aguas superiores de las inferiores. Las primeras son la lluvia beneficiosa que desciende de aquella especie de casquete que era el cielo según la cosmología antigua; las segundas son las aguas del abismo, sobre las que se alza la plataforma terrestre, cimentada en inmensos pilares.

La Biblia contempla con admiración este equilibrio inestable. En Job se representa al mar como a un sujeto encarcelado bajo el control de Dios, que le ha asignado como límite insalvable la línea del litoral:

«¿Quién encerró al mar entre puertas cuando nació pujante del seno materno, cuando le puse una nube por vestido y le di un nublado por pañales? Y le dije: Hasta aquí llegarás, no más allá; aquí se romperá el orgullo de tus olas» (38,8-11). También nosotros, suspendidos sobre el abismo de nuestra limitación, sabemos que Dios no nos abandona a la nada y al mal, sino que vela por nosotros. «Ordena a sus ángeles que nos custodien en todos nuestros pasos» (Sal 91,11). En la hora del temor «nos refugiamos bajo la sombra de sus alas hasta que haya pasado el peligro» (Sal 57,2). Y le invocamos clamando: «Socórreme, Señor, que ya las aguas me alcanzan hasta el cuello, que me estoy anegando en el cieno del abismo, sin poder hacer pie; que me estoy sumergiendo en las aguas profundas, envuelto en las corrientes» (Sal 69, 2-3). Y el Creador aparece en el horizonte haciendo que reencontremos la paz y la armonía: «Envía de lo alto y me recoge, de las aguas hinchadas me arrebata» (Sal 18,17).

Dejamos ahora la primera tabla del gran díptico de la creación. Han desfilado ante nosotros el ser y la nada, los primeros tres días de la creación y las primeras cuatro obras divinas (la luz, el firmamento, la tierra y el mar, la vegetación). La palabra y la mirada han sido los gestos más nobles y eficaces del Creador; los gestos que también concede a su criatura más amada, el hombre.

Sólo el hombre consigue alcanzar los secretos de la creación. Sólo él puede, como Dios, «llamar» a las cosas por su nombre, conocerlas, poseerlas, transformarlas. Sólo el hombre puede coger la mano del Creador, ver su revelación inscrita en lo creado. Como decía la hermosa «Canción Tú» de los judíos jasídicos del siglo dieciocho centroeuropeo: «Dondequiera yo vaya, Tú;

dondequiera me detenga, Tú. Sólo Tú, todavía Tú, siempre Tú. Cielo, Tú; tierra, Tú. ¡Dondequiera me vuelva, dondequiera mire, Tú, Tú, Tú!»

II

«BULLAN LAS AGUAS EN UN HERVIDERO DE SERES VIVIENTES, Y VUELEN AVES BAJO EL FIRMAMENTO DE LOS CIELOS»

(Génesis 1,14-25)

14*Y dijo Dios: «Haya lumbreras en el firmamento*
de los cielos que separen el día de la noche, y que sir-
van de señales para estaciones, días y años. 15*Sirvan*
de lumbreras en el firmamento de los cielos que den
luz sobre la tierra.» Y así fue. 16*Hizo Dios las dos*
lumbreras grandes; la lumbrera mayor para que domi-
nara en el día, y la lumbrera menor para que domina-
ra en la noche; y también las estrellas. 17*Y Dios las*
puso en el firmamento de los cielos para que diesen
luz sobre la tierra, 18*para que señoreasen sobre el día*
y la noche, y separasen la luz de las tinieblas. Y vio
Dios que estaba bien. 19*Y hubo tarde y mañana: día*
cuarto.

20*Dijo Dios: «Bullan las aguas en un hervidero de*
seres vivientes, y vuelen aves sobre la tierra bajo el fir-
mamento de los cielos.» 21*Y creó Dios los grandes ce-*
táceos y todos los seres vivos que serpentean y bullen
en las aguas, según su especie, y todas las aves aladas
según su especie. Y vio Dios que estaba bien. 22*Y*
Dios los bendijo diciendo: «Sed fecundos y multipli-
caos; llenad las aguas del mar, y multiplíquense las
aves sobre la tierra.» 23*Y hubo tarde y mañana: día*
quinto.

[24]*Dijo Dios: «Produzca la tierra seres vivientes según su especie: ganados, reptiles y animales salvajes según su especie.» Y así fue.* [25]*Hizo Dios los animales salvajes según su especie, los ganados según su especie, y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vio Dios que estaba bien.*

Nos hallamos ante la segunda tabla del grandioso díptico de la creación. Estructurada en tres días como la primera, y poblada por otras cuatro obras divinas (Sol-Luna-estrellas, peces-aves, animales terrestres, el hombre), alcanzará su vértice con la creación del ser humano, a la que dedicaremos una reflexión específica, porque también el autor amplía aquí el texto en un cántico de intensa admiración e impregnado de teología (1,26-31). Las dos tablas del díptico están unidas mediante el broche del día séptimo (2,1-4). Detengámonos ahora en las tres primeras obras que «ornamentan» lo creado. Del mismo modo que la luz fue la primera criatura, así también ahora el primer «ornamento» de todo lo creado son las «luminarias», las «luces» cósmicas. De aquí surge el interés del hombre bíblico por el tiempo. Así como la luz y las tinieblas son signo de la alternancia lineal del tiempo, así también el Sol, la Luna y las estrellas son a modo de relojes cósmicos que marcan el ritmo del calendario, es decir, las cadencias cronológicas.

Descubrimos así la importancia del tiempo, seno fecundo del que nacen nuestras acciones y del que fluye la existencia. Saber vivir en plenitud tanto el tiempo sacro como el profano es un arte difícil, contra el que se precipitan de un lado la inercia y la pereza y, del otro, el ciego frenesí, el movimiento histérico que agosta todo sosiego. Es muy ilustrativo a este propósito

el apólogo del *Principito* de A. de St. Exupéry: «Buenos días —dijo el principito—. Buenos días —dijo el comerciante—. Era un comerciante de píldoras perfeccionadas, que calmaban la sed. Se tomaba una a la semana y ya no se sentía la necesidad de beber. ¿Por qué vendes esto? —dijo el principito—. Porque se ahorra mucho tiempo —dijo el comerciante—. Los expertos han hecho cálculos. Se ahorran 53 minutos por semana. ¿Y qué se hace con estos 53 minutos? —preguntó el principito—. Se puede hacer lo que cada uno quiera —respondió el comerciante—. Si yo tuviera 53 minutos —dijo el principito— me iría a una fuente.» Saber gozar del tiempo y no ser sus esclavos, saber gozar plenamente del tiempo, saber comprender y amar el tiempo sin disiparlo ni verse arrastrados por él: ésta es una de las grandes tareas de la vida.

Es interesante advertir que en el original de los v. 14- 19 se encuentra tres veces en plural y dos en singular la palabra «luz» (o «luminarias», como se solía traducir en el pasado): no se nombran explícitamente el Sol y la Luna. Ambos eran, en la cultura egipcia, mesopotámica y cananea, seres divinos. Baste recordar aquí el espléndido himno al disco solar, el dios Atón, compuesto por el faraón «monoteísta» Akhnatón (siglo XIV a.C.), un canto de amor y de veneración que tal vez tenía en la memoria el autor bíblico del Salmo 104. Escuchemos una estrofa: «Tú surges hermoso en el horizonte del cielo, oh Atón viviente, que diste inicio a la vida. Cuando te elevas en el horizonte oriental, toda la tierra se llena de tu belleza. Eres hermoso, grande, esplendente, excelso en todos los países; tus rayos circundan la tierra hasta los límites de todo cuanto has creado... Cuando caminas en paz hacia el horizonte occidental la tierra yace en la oscuridad, como

muerta... Al alba reapareces en el horizonte, resplandeces como Atón durante el día. Tú arrojas las tinieblas y lanzas tus rayos...»

Para el autor sacerdotal, en cambio, el Sol, la Luna y las estrellas han perdido el carácter divino que les atribuían los pueblos vecinos y, para evitar toda ambigüedad, ni tan siquiera se los nombra: quedan reducidos al simple rango de «luces», de lámparas cósmicas. Debe buscarse su dignidad en otra parte, en la función que se les asigna de medir el tiempo y, sobre todo, de marcar las fiestas, de definir el calendario social y religioso, de rimar la liturgia y la vida. También en el poema cosmológico mesopotámico *Enuma Eliš* se lee: «Determinó el año, lo dividió en partes, fijó tres constelaciones para cada uno de los doce meses; después de haber definido los días del año, hizo brillar con celestes figuras al dios Luna para determinar el tiempo.» Más aún, de acuerdo con un calendario especial, testificado por el apócrifo judío *El libro de los Jubileos*, era justamente el día cuarto, aquel en que coincidían las más importantes fiestas hebreas de la época postexílica. Así, pues, la tradición Sacerdotal quería erigir en el seno del tiempo una especie de catedral en la que celebrar una liturgia cósmica. La plegaria que se eleva en el interior del templo debe irradiar en todas las dimensiones espaciales y temporales.

En la luz que envuelve al cuarto día, penetra ahora la vida que puebla todo el día quinto (v. 20-25). En la novela *La broma*, el conocido escritor checoslovaco M. Kundera, que remite con frecuencia en sus obras a la narración del Génesis, describe con tonos sugestivos «el mundo como era el quinto día de la creación, cuando tal vez Dios todavía dudaba si confiárselo o no al hombre». El horizonte que se perfila ante nuestros

ojos es la síntesis de aquella obra maestra que son los «discursos de Dios» de los caps. 38-41 de Job, donde, como en un tapiz, se despliegan todas las maravillas de los seres. He aquí los peces y los monstruos marinos que se agitan en las aguas, he aquí cómo pululan las aves en los cielos, mientras en la tierra se mueven los animales domésticos, las fieras y los reptiles, catalogados según la tradicional clasificación judía.

El autor se detiene asombrado ante el mundo de la vida. Al final del Salmo 150 —que es a la vez la última línea del Salterio— se invita literalmente a «todo cuanto respira» a alabar al Señor. Se celebra el prodigio de la vida como un don supremo que lleva en sí la impronta misma de Dios. «Él (Dios) dispone del alma de todo viviente y del espíritu de toda carne humana» (Job 12,10). Sólo él puede proclamar: «Yo doy muerte y doy vida, yo hiero y yo curo» (Dt 32,39). En una cultura que tiende a considerarse cada vez más dueña de la vida, es necesario insistir en el carácter trascendente de este don. El amor por la vida en todas sus manifestaciones, desde las más simples a las más elevadas, debe ser total y debe transformarse en respeto y empeño concretos. No es justo pensar sólo en la vida adulta, ni lo es tampoco fijarse sólo en los aún no nacidos o en los ancianos: el amor por los vivientes debe abarcar el arco total del ser, de un polo de la existencia al otro. Y debe ramificarse hasta incluir también a los hermanos más pequeños que son los animales. La figura de Francisco de Asís, con su *Cántico de las criaturas*, debería ser la mejor compañía para meditar sobre esta página esmaltada de colores y plena de movimiento de la creación.

Entonces, sí, esta contemplación podría convertirse en plegaria, alabanza, himno, canto. Como aconte-

ce muchas veces en los Salmos (léanse, por ejemplo, Sal 8; 19; 29; 33; 65,10-14; 67; 93; 96; 98; 104; 135; 139; 147; 148; 150), la sustancia de la oración consiste en celebrar las maravillas que Dios ha desplegado en el mundo. Es la certeza de que «las miradas de todos esperan ante ti y a su hora les das tú su sustento. Con sólo abrir tu mano, saturas a placer todo viviente» (Sal 145,15-16). Hasta «a las crías del cuervo» da su alimento (Sal 147,9), porque el Señor «para todos es bondad, y sobre todas sus obras, su clemencia» (Sal 145,9). Podremos ahora rodear nuestra meditación también con el hilo dorado de la música. Ella es, muy a menudo, «la alfombra de la plegaria».

Sugeriremos, para esta particular forma de alabanza, el oratorio *La creación*, que Franz Joseph Haydn, padre de la sinfonía moderna, de la sonata y del cuarteto, compuso el año 1798 y fue representado por vez primera en el Teatro de las Artes de París la noche de Navidad de 1800, en presencia del Primer Cónsul, Napoleón Bonaparte. El texto es la celebración de la palabra creadora de Dios y de la acción que el Señor manifiesta ante el coro de los ángeles, los ciudadanos celestes. «Jamás me he sentido tan piadoso —escribió Haydn— como cuando estaba trabajando en *La creación*. Todos los días caía de rodillas y rogaba a Dios que me diese la fuerza necesaria para llevar a feliz término la obra.» Toda la partitura converge hacia el glorioso final, modelado de acuerdo con pasajes de los salmos: «¡Canten al Señor todas las voces. Denle gracias todas sus obras. Resuene un canto coral de alabanzas a la gloria de su nombre! ¡Dure eternamente la gloria del Señor! ¡Amén! ¡Amén!»

III

«A NUESTRA IMAGEN, CONFORME A NUESTRA SEMEJANZA» (Génesis 1,26-31)

26 *Dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra ima-*
gen, conforme a nuestra semejanza, y domine sobre
los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ga-
nados, sobre la tierra y sobre todo reptil que se arrastra
sobre la tierra.»
27 *Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen*
de Dios lo creó; varón y hembra los creó.
28 *Dios los bendijo, diciéndoles: «Sed fecundos y*
multiplicaos; llenad la tierra y dominadla; señoread
sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre
todo viviente que se mueve sobre la tierra.»
29 *Y dijo Dios: «He aquí que os doy cuantas plan-*
tas de semilla hay sobre la haz de la tierra, y todo árbol
que en sí tiene fruto con semilla de árbol, para que os
sirva de alimento. 30 *Y a todo animal salvaje, a todo*
volátil de los cielos, a todo ser que se mueve sobre la
tierra y en el que hay hálito de vida, doy toda hierba
verde por alimento.» Y así fue. 31 *Y contempló Dios*
toda su obra y ésta estaba muy bien. Y hubo tarde y
mañana: día sexto.

«Hay muchas cosas admirables, pero la más admirable de todas es el hombre. A la raza irreflexiva de las

aves y de las fieras salvajes, a las estirpes y criaturas marinas de las ondas envuelve el hombre ingeniosamente en los lazos de sus redes y los apresa.» Estas palabras del primer coro de la *Antígona* de Sófocles expresan claramente el eterno estupor que el hombre experimenta cuando adquiere conciencia de su grandeza. También la Biblia se detiene con asombro ante esta criatura que lleva en sí un sello tan excelso de su Creador: «Yo te doy gracias por tantas maravillas. Prodigio soy», exclama el orante del Salmo 139,14. Y es también un salmista quien, en una noche estrellada, frente a las magnificencias del cosmos, se pregunta: «¿Qué es el hombre para que tú te acuerdes de él, el hijo del hombre para que de él te ocupes? Le has restado muy poco para que fuera ser divino: de gloria y de esplendor le has coronado; le has cedido dominio sobre las obras de tus manos» (Sal 8,5-7).

El pasaje del Génesis que ahora meditamos intenta justamente descubrir la razón teológica de este ser «poco menos que divino», como ha definido el poeta del Salmo 8 a la criatura humana, frágil y gloriosa, limitada y abierta al infinito. Y lo hace mediante una expresión célebre, dos veces rimada en el texto: el hombre es «imagen y semejanza de Dios». En hebreo, el primer término alude a una estatua y subraya la profunda conexión con el objeto representado; el segundo, en cambio, excluye la identidad total. El hombre es, pues, *como* Dios, pero no es Dios. La vía privilegiada para conocer a Dios es, por consiguiente, el hombre, por ser su más parecida representación. Situado en el vértice de todo lo creado y en el momento culminante del acto creador, el hombre aparece como la obra maestra de Dios: no es simplemente una «cosa buena» como las restantes criaturas, sino «una cosa muy buena» (v. 31).

El gran escritor judío centroeuropeo Joseph Roth aborda de un modo muy sugestivo, en la novela *La cripta de los capuchinos*, este tema de la felicidad de Dios al crear al hombre. «En el instante en que pude tomar entre los brazos a mi hijo —declaraba el protagonista— experimenté un lejano reflejo de aquella inefable y sublime felicidad que debió de colmar al Creador el sexto día, cuando vio todas las obras ya realizadas, pero todavía imperfectas. Mientras tenía entre mis manos aquella cosita minúscula, lloriqueante, sucia, amoratada, sentía claramente el cambio que se estaba produciendo en mí. Por pequeña, sucia y rojiza que fuese aquella cosa entre mis manos, fluía de ella una fuerza indecible.» Para el creyente, la belleza de la criatura humana radica precisamente en que «la fisonomía y la impronta que la caracteriza es la de Dios» (san Gregorio Nacianceno). En la relectura cristiana, esta «semejanza» se coloreará de tonalidades particulares con la presencia de Cristo, hombre y Dios. Santa Catalina de Siena exclamará: «Nosotros somos imagen de tu divinidad y Tú eres imagen de nuestra humanidad.»

Pero volvamos al texto del Génesis. Dios decide crear esta imagen de sí mismo en el marco de un solemne discurso en primera persona del plural, es decir, dirigiéndose a toda la corte celeste que se halla implicada y —según la tradición popular judía, cristiana e islámica— turbada en y por la escena. Algunos ángeles, capitaneados por Satanás, roídos de envidia, se negaron a celebrar el fulgor de aquella obra maestra de Dios. Pero, más allá de la leyenda, debe señalarse de inmediato un dato sugestivo: el hombre, en cuanto «imagen» de Dios, es la fisonomía más semejante a lo divino que jamás se le haya ofrecido al universo. De

ahí que Israel rechazara las estatuas o representaciones de Dios («No te harás imágenes...», ordena el Decálogo en Éx 20,4): en el rostro del hermano, por mísero e insignificante que sea, se esconden las líneas del rostro de Dios. Cuanto se le hace al hombre, reverbera en Dios. Las palabras de Cristo añadirán nueva luz: «Todo lo que hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40).

Pero intentemos ahondar algo más en nuestro ser como «imagen» de Dios. Se han propuesto, a lo largo de la historia de la exégesis, decenas y decenas de interpretaciones para definir en qué sentido es el hombre «imagen y semejanza» de Dios. La más popular —aunque también acaso la menos bíblica— es la que lo refiere el alma, como escribió ya san Agustín: «Se dice que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios a causa de la parte íntima del hombre donde tienen su sede la razón y la inteligencia. El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios sobre todo en lo concerniente al alma.» Sin entrar ahora a valorar las múltiples alusiones a que el texto bíblico remite en este caso, subrayaremos aquí un aspecto capital, destinado a tener especiales resonancias espirituales y existenciales.

Lo encontramos en el interior del v. 27, construido, de acuerdo con el estilo semita, sobre un paralelismo: a la definición del hombre como imagen de Dios corresponde la explanación en el sorprendente paralelo «varón y hembra». ¿Significa esto acaso que Dios es un ser sexuado, al que es preciso añadirle una divinidad femenina, como creían los pueblos del Antiguo Oriente? La respuesta es obviamente negativa, sobre todo si se recuerdan las grandes polémicas libradas en la Biblia contra los cultos de la fertilidad practicados

por los pueblos indígenas cananeos. Debe buscarse en otra parte el verdadero significado, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto y la modalidad de las expresiones de la tradición Sacerdotal de la que ha surgido esta página de la Biblia. Esta tradición concebía toda la historia de la salvación sobre la base de una trama formada de genealogías (Gén 1,28; 2,4; 9,1.7; 17, 2.6.16; 25,11; 28,3; 35,9.11; 47,27; 48,3-4).

La capacidad de generar se convierte, pues, en la vía a través de la cual se desarrolla la historia santa: Dios sigue siendo trascendente, pero lleva a cabo su salvación entrando en la descendencia humana, en el tiempo del hombre, que discurre de eslabón en eslabón a lo largo de las generaciones, de padres a hijos, de una a otra época. La fecundidad de la pareja humana es, pues, un signo del Dios creador y salvador. La humanidad es imagen de Dios en cuanto que es «varón y hembra»; la verdadera efigie divina, la estatua viviente de Dios sobre la tierra es la persona humana en la plenitud masculina y femenina, en su fecundidad, en su poseer y dar la vida. Descubrimos, pues, en esta antiquísima página una sensibilidad moderna, desgraciadamente perdida en los siglos pasados. Para hablar de Dios, para representarlo, no basta el ser humano masculino; es necesaria también la mujer. Y el matrimonio, con su capacidad de generar, se convierte en símbolo de la obra creadora de Dios y en el instrumento para el desarrollo de la historia de la salvación. Tenía mucha razón el escritor ruso Vladimir Soloviev cuando comentaba: «Todo hombre encierra en sí la imagen de Dios y reconocemos esta imagen, de modo teórico y abstracto, en la razón y a través de la razón. Pero es en el amor donde la reconocemos y la manifestamos de forma concreta y vital.»

De ahí que el Señor no dude en presentarse en la Biblia a veces también con rostro femenino, por ejemplo, cuando se le aplica un término hebreo (*rajamim*) que recuerda las «entrañas maternas» y que de ordinario se traduce con el pálido adjetivo de «misericordioso». O como cuando leemos en Isaías: «¿Olvida una mujer a su niño, una madre al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ellas lo olvidaren, yo no me olvidaría de ti» (49,15). Para conocer a Dios tan importante es el hombre como la mujer, porque ambos son su espejo. Éste es el esplendor y la experiencia matrimonial cantadas en páginas intensas de los profetas (Os 1-3; Ez 16; Is 54; 62) o en el Cantar de los cantares. Ésta es la belleza teológica del hombre y de la mujer. Un mundo en el que se contemple a la mujer como «menor de edad», o en el que se la reduzca a un rango secundario, no refleja la voluntad y perfil íntimo de Dios.

Esta criatura, doble en su estructura pero única en su misión y su dignidad, recibe de Dios una investidura regia: «Domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre la tierra y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra» (v. 26). Es preciso insistir en este dominio glorioso frente a toda exageración materialista, panteísta o ecologista. Tienen siempre un valor decisivo las palabras de Pascal: «El hombre es sólo un caña, la más frágil de toda la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que se dé cita el universo entero para aniquilarlo: un vapor, una gota de agua basta para acabar con él. Pero incluso aunque el universo lo aplastara, el hombre seguiría siendo más noble que aquello que le mata, desde el momento en que sabe lo que es morir y sabe la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo, en

cambio, no sabe nada» (*Pensamientos*, n. 264, ed. Chevalier).

Afirmada con vigor la dignidad «regia» del hombre y de la mujer en el concierto de lo creado, no es menos indispensable subrayar que el señorío humano no es autonomía absoluta y brutal. De Dios recibe la humanidad su primado. Y ha sido este mismo Dios quien ha creado y juzgado todas las restantes realidades como «buenas». El hombre no tiene la facultad de abusar y de destruir a su capricho. Esta página que celebra la «bondad» de toda la creación confiada al hombre y a la mujer se convierte, por tanto, en acta de acusación contra la sociedad cuando altera con violencia y egoísmo el equilibrio de lo creado, sobre el que sólo goza de usufructo. Se convierte en acta de acusación contra la tiranía vanidosa, ciega y a menudo cruel de la humanidad, que rompe, devasta, ensucia y humilla, con su egoísmo irracional e inicuo, «las obras de las manos de Dios». El hombre debería ser, muy al contrario, el liturgo de la creación, el que hace visible y audible la alabanza implícita y secreta que asciende al Creador del Sol y de la Luna, de las «fúlgidas estrellas», de la nieve y la niebla, del «viento de la ventisca», de las colinas, de los árboles frutales, de los cedros, de las fieras y ganados, de los reptiles y las aves, como canta el Salmo 148.

Con la creación del hombre y de la mujer se cierran los seis días simbólicos de la acción divina que más adelante la tradición cristiana denominaría el «hexámeron», palabra griega que significa justamente los «seis días» del acto creador divino. A ellos dedicará san Ambrosio muy hondas meditaciones. A él y a su obra *Hexámeron* acudiremos para poner fin a nuestra breve reflexión sobre el sexto día. Se trata de un texto de una

enorme intensidad que, dada su espontaneidad e inmediatez, no necesita comentario. Nos introduce también al día siguiente, el día perfecto, el sábado eterno. He aquí sus palabras:

«Es hora ya de concluir nuestro sermón, porque hemos llegado al fin del sexto día y la creación del universo alcanza su plenitud en el hombre, que es el vértice de todos los seres vivientes y de la creación entera. Ahora debemos hundirnos en el silencio, porque Dios descansa después de la obra de la creación. Descansa en el corazón secreto del hombre, descansa en aquel a quien ha creado, ha dotado de razón, a su imagen... Doy gracias al Señor, nuestro Dios, que ha hecho una obra tan grande que puede descansar en ella. Ha creado el cielo, pero no leo que Dios haya descansado entonces. Ha creado la tierra, pero no leo que Dios haya descansado en ella. Ha hecho el Sol, la Luna y las estrellas y tampoco leo que descansase. Pero leo que ha creado al hombre y entonces Dios descansa. Tenía ya alguien a quien perdonar los pecados» (VI, 9-10; 75-76).

IV

«BENDIJO DIOS EL DÍA SÉPTIMO Y LO SANTIFICÓ» (Génesis 2,1-4*a*)

[1]*Así fueron acabados los cielos y la tierra y todos sus moradores.* [2]*Y dejó Dios terminada en el día séptimo la obra que había hecho, y en el día séptimo descansó de toda la obra que hiciera.* [3]*Bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó de toda su obra de creación.* [4]*Éstos fueron los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados.*

«Dijo Dios a Moisés: Moisés, tengo en mi tesoro un don precioso que se llama sábado y quiero regalárselo a Israel.» Esta simple y pintoresca definición rabínica puede resumir la actitud de veneración, de amor y de asombro con que Israel ha acogido, al igual que sus padres, el día séptimo, nervadura y consagración del fluir entero de la semana, es decir, del tiempo. Aunque la misma Biblia lo relaciona con la idea de «descanso» mediante una libre asociación etimológica (tal vez el término signifique simplemente «el séptimo» día), el sábado no es —como ironizaba ya Tácito— un área vacía, destinada a la pereza. El descanso bíblico es, en efecto, un concepto positivo, que no se reduce a la mera ausencia de fatiga. Es, al contrario, como se ha testificado numerosas veces, el símbolo por exce-

lencia de la comunión plena y perfecta con Dios, es aquella *requies aeterna* que los cristianos desean a sus difuntos.

Para comprender esta dimensión positiva debemos acudir precisamente a nuestro texto, que sitúa el sábado en el vértice de la creación. En esta misma línea se mueve el Decálogo, según la versión del cap. 20 del Éxodo: «Porque en seis días hizo Yahveh los cielos, la tierra y el mar, y cuanto en ellos se contiene; pero el día séptimo descansó. Por eso bendijo Yahveh el día sábado y lo declaró santo» (11). Son importantes los dos verbos, que aparecen también en la narración del Génesis, «bendecir» y «consagrar» o «declarar santo». La bendición puede experimentarse, como sabemos por la Biblia y por las culturas orientales, sobre todo en la fecundidad. La vida que se propaga de generación en generación es el soporte sobre el que Dios extiende la trama de la salvación. El sábado es, pues, fecundo en sí mismo, genera una vida que es exquisitamente interior, que alimenta el existir mismo del hombre.

Pero, por otra parte, el sábado es también «sacro», es un área protegida, como lo es el templo y el altar. En ella reside el misterio, domina el silencio, se encuentra lo divino. Hay, pues, una especie de contrapunto en el sábado bíblico: por un lado es activo, fecundo, vinculado a la existencia y a la creación; por otro lado está cerrado en sí, perfecto y separado, no enturbiado por rumores, no ocupado por las cosas. Y precisamente a partir de esta duplicidad, que a menudo se convierte en oposición, debemos recuperar la autenticidad espiritual del sábado, es decir, de nuestros domingos, del culto, de la plegaria litúrgica, de la meditación. Si se pierde esa duplicidad, el séptimo

día se convierte en una isla sacra, en la que se cumple fríamente un «precepto», esto es, la asistencia a una liturgia, o incluso en un día como los demás, frenéticamente lleno de acciones, de diversiones forzadas, de rumores y de distracciones parecidas a las que profanan las calles, las carreteras y las horas de los otros seis días.

Analicemos ante todo la dimensión de la *consagración*. El sábado es el tiempo del templo, es la arquitectura sacra que sostiene el tiempo profano, es el lugar en que el hombre encuentra la gloria de Dios. A través del diálogo orante de la liturgia, el fiel entra en comunión con lo eterno porque, como dice nuestro texto, el sábado es el tiempo de Dios: el Señor, que había «salido» de la eternidad para animar el tiempo y el cosmos en la creación, «entra» ahora en la perfección de su eternidad. Pero admite en esta eternidad también al hombre, vértice de lo creado e «imagen» suya. El séptimo día hace que todas las cosas callen para que el hombre encuentre el misterio que lo envuelve. Es el descubrimiento del silencio «pleno», aquello que, para Pascal es —cuando se está enamorado— más precioso y más comunicativo que todas las palabras: a través del lenguaje del silencio y de sus ojos, dos enamorados saben transmitirse millares y millares de sensaciones. Un poco paradójicamente, se dice que Platón impuso a sus discípulos la obligación de no interrumpir el silencio más que para decir una cosa más importante que el silencio mismo.

El silencio «vacío» da miedo: tal vez nuestra civilización multiplica los rumores, aumenta los *decibelios*, prolonga el flujo de la charlatanería porque teme el silencio y lo considera sólo como ausencia de palabras. La educación para el silencio es una tarea absoluta-

mente personal, adquirida a través de la propia miseria y de la soledad. El poeta Giorgio Caproni pone en escena, en una de sus composiciones líricas, a uno de tantos hombres que, frente a una pared desnuda, piensa en sus errores y en sus virtudes, pero no tiene con quién comunicarse, si no es con los muertos. El domingo es, en cambio, el silencio poblado por Dios y por los hermanos que, todos juntos, alaban, cantan, se estrechan la mano. Pero, sobre todo, el domingo es el horizonte silencioso en el que se contempla y se dialoga con Dios. En un famoso libro dedicado precisamente al sábado, el escritor místico judío J.A. Heschel declaraba que «el séptimo día proporciona al hombre en el tiempo una predegustación de la eternidad».

Resulta sugerente destacar un aspecto concreto del relato del Génesis. Aunque ocupa el vértice de la creación, el hombre ha sido creado el día sexto. Ahora bien, en el simbolismo numérico del Antiguo Oriente, el seis es la cifra de la imperfección, mientras que el siete representa la plenitud. Así, pues, el hombre permanece encerrado en la prisión del límite y de la imperfección. Pero, mediante el culto sabático, sale de la cárcel de su naturaleza de criatura del «sexto día» y entra en el horizonte de Dios, en la perfección de su «séptimo día», gustando así por anticipado del «reposo» definitivo y perfecto de la comunión eterna con Dios. De ahí que el apócrifo judío *Vida de Adán y Eva* afirme que «el séptimo día es el signo de la resurrección y del mundo futuro». Y la espléndida homilía que es la carta a los Hebreos describe la vida eterna como un sábado sin fin, ya no encerrado en la fuga del tiempo, ya no ocupado por los ídolos terrenos ni cruzado por desobediencias y rebeliones, por males e injusticias (3,7-4,11).

Pero aunque envuelto en el silencio, marcado por lo eterno, inmerso en el culto, el séptimo día no es un oasis bloqueado que ignore el desierto que lo rodea. El día festivo es también, en efecto, el lugar de la *bendición*, es decir, de la vida que se irradia. Es, pues, preciso, exorcizar el peligro de que el culto se convierta en un espacio separado de la vida. Como enseña constantemente la predicación de los profetas, la liturgia sin justicia es farsa, la oración sin fidelidad cotidiana es magia, el séptimo día sin los otros seis es un absurdo. Está siempre al acecho el peligro del integrismo religioso que encierra al creyente en sus zonas defensivas, en sus ritos, en sus asociaciones, en sus iglesias. Ya Israel había alzado en torno al sábado una barrera de prescripciones (según el Talmud, debían observarse 39 preceptos relacionados con el descanso sabático) que lo había convertido en tabú, en carga insoportable. La libertad con que se comportaba Jesús respecto del sábado fue, precisamente, expresión de la recuperación de su verdadera fecundidad, agostada por las frías y sacras normas legales: ¿«Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal, salvar una vida o dejarla perecer?», preguntó Jesús a los rígidos «observantes» en Mc 3,4.

Ciertas distinciones del pasado cristiano entre actividades manuales —prohibidas en domingo— y ocupaciones liberales — que estarían permitidas— reflejan un cierto materialismo sacro: la actividad que te interrumpe totalmente el diálogo con Dios es, por supuesto, negativa, pero es bendita aquella actividad que te permite reconocer en los hermanos que sufren el rostro de Dios. «El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Puede darse una observancia hipócrita del séptimo día, que es detestada por Dios: «No sigáis trayendo

vana ofrenda; el incienso me es abominable. Novilunios, sábados, asambleas: crimen con festividad no lo soporto» (Is 1,13). El teólogo ortodoxo P. Evdokimov rezaba del siguiente modo: «¡Oh Señor! Haz que entre tu templo y la calle no haya jamás un enrejado que los separe, sino una puerta abierta que los mantenga comunicados.»

El séptimo día es, indudablemente, éxodo del trabajo alienante, de la tensión cotidiana, pero no es renuncia a la vida cotidiana y al trabajo. El sábado, el hombre no domina ya las cosas, sino que descubre su sentido y alaba al Creador. En el sábado, el hombre intuye la armonía con la creación. La lógica consumista del tiempo libre, tal como es vivida por nuestra sociedad contemporánea, no hace sino añadir alienación, mientras que la lógica del séptimo día bíblico es, por el contrario, entrada en la unidad armónica entre el mundo y el hombre, entre acción y contemplación, entre palabra y Palabra. Una hoja, atravesada por la luz del Sol, revela un reticulado de nervaduras y un tejido de conexión: si fuese solamente nervadura, se abarquillaría y se convertiría en algo deforme; si fuera solamente tejido, se disolvería y se reblandecería. Así ocurre con la semana del creyente. Necesita el séptimo día como nervadura que sostiene los seis días restantes. ¡Ay si la semana se viera privada de este elemento, pero ay también si se ignorasen los días profanos, encerrándose en un misticismo evanescente!

El poeta indio Tagore expresa muy sugestivamente este mismo pensamiento en un texto con que ponemos fin a nuestra reflexión sobre el sábado bíblico: «A medianoche, el aspirante a asceta anunció: Éste es el momento de dejar *mi* casa y de *salir* en busca de Dios. ¡Ah! ¿Quién se mantiene tan alejado en esta ilusión?

Dios susurró: Yo. Pero el hombre tenía los oídos taponados. Su mujer, con un hijo dormido en su regazo, dormía plácidamente a un lado de la cama. El hombre dijo: ¿Quiénes sois vosotros, que me habéis tenido engañado tanto tiempo? La voz murmuró de nuevo: Son Dios. Pero él no entendió. El niño lloró en sueños y se apretó junto a su madre. Dios ordenó: Párate, necio, no abandones tu casa. Pero tampoco aquella vez oyó. Entonces, suspirando tristemente, Dios dijo: ¿Por qué mi siervo me abandona para ir en mi busca?»

V

«FORMÓ AL HOMBRE DEL POLVO DE LA TIERRA, INSUFLÓ EN SUS NARICES...»

(Génesis 2,4*b*-9)

4b *Cuando Yahveh-Dios hizo la tierra y los cielos,*
5 *no había aún sobre la tierra ningún arbusto campes-*
tre, ni había brotado ninguna hierba del campo, por-
que Yahveh-Dios no había hecho llover todavía sobre
la tierra y no existía hombre que cultivara el suelo;
6 *pero brotaba de la tierra un venero que regaba toda*
la superficie de la tierra. 7 *Entonces Yahveh-Dios for-*
mó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus na-
rices aliento de vida y fue el hombre ser viviente.
8 *Plantó Yahveh-Dios un jardín en Edén, al Orien-*
te, y puso allí al hombre a quien había formado. 9 *Y*
Yahveh-Dios hizo brotar del suelo toda clase de árbo-
les gratos a la vista y de frutos sabrosos; y también el
árbol de la vida en medio del jardín y el árbol de la
ciencia del bien y del mal.

Se abre ahora el primer gran fresco de la tradición Yahvista (siglo X a.C.). Como ya hemos indicado en la introducción general, su propósito es trazar el sentido profundo de la realidad, sobre todo de la experiencia humana. Aquí, más destacadamente aún que en el primer relato de la creación —el que acabamos de leer en el cap. 1—, es el hombre el protagonista total. En

torno a él y sobre él se diseña el proyecto divino de la creación. Un proyecto presidido por la armonía, en el que Dios quiere que participe *ha-'adam*, «el Hombre» en hebreo, es decir, aquel Adán que está en nosotros, en nuestro padre y en nuestros hijos. En la forma narrativa sapiencial seguida por el autor bíblico aquel primer Adán no es sino un modo simbólico de representar a todos los Adanes, es decir, a la humanidad total.

Como veremos más adelante, el proyecto divino abarca una trama de armonía entre el hombre y Dios, entre el hombre y el cosmos, entre el hombre y sus semejantes. Desgraciadamente, este armonioso tejido se verá desgarrado por el pecado del hombre, que pretendió poner en marcha un plan alternativo al de Dios. Pero, de momento, en este cap. 2 nos hallamos ante la tabla luminosa del díptico, que tendrá en el cap. 3 su réplica oscura y antitética. Para emplear la expresión de un poeta norteamericano, Robert Lowell, estamos «en aquel tiempo amable, cuando el hombre, todavía con el permiso de crecer, no caído y sin compañía, escuchaba sólo al increado Verbo divino». Su primera relación, en efecto, es la que mantiene con el Creador, descrita en nuestro pasaje a través de expresiones simbólicas.

Sobre el telón de fondo está el silencio del ser. Si para el precedente relato sacerdotal el hombre fue la última criatura, el ápice del cosmos, aquí, en cambio, entra en escena como el primero de todos los seres, entre otras cosas porque sin él la creación casi no tendría sentido, no tendría nombre. En los v. 5-6 se describe la nada como ausencia de lluvia, es decir, del elemento fecundador, aunque se la presenta como criatura y no como el semen divino que contemplaban los cultos

de los pueblos del entorno bíblico. Pero se la describe también, y sobre todo, como ausencia del trabajo y de la presencia del hombre: es la criatura humana la que especifica el universo. Nos hallamos, una vez más, frente a la celebración de la grandeza del hombre. Y no sólo porque su extraordinaria corteza cerebral contenga decenas de miles de millones de células y al menos mil billones de conexiones, con infinitas posibilidades de interacción...

La grandeza del hombre radica en que Dios ha insuflado en él un particular «aliento de vida» (v. 7). El autor no emplea aquí el término hebreo genérico —aplicado también a los animales— con el que se expresa la energía viviente, el «espíritu» vital, sino que recurre a una palabra que la Biblia sólo aplica a Dios y al hombre: *nešamah*. La posterior tradición cristiana la quiso identificar con el alma racional y espiritual, pero esta concepción es más bien de signo griego. La *nešamah* es sobre todo autoconciencia, capacidad de conocer y de juzgar, libertad creadora, poder de introspección y de intuición o, como dice con expresión sugerente un pasaje de los Proverbios, «lámpara de Yahveh es el hálito (*nešamah*) del hombre que explora hasta el fondo del mar» (Prov 20,27). Así, pues, entre Dios y el hombre corre este «hálito» común que se llama conciencia, espiritualidad, vida interior, en el sentido más elevado del término.

Una vez más nos ayudan a meditar nuestra grandeza las palabras de un poeta, en este caso el indio Tagore: «Señor, me has hecho sin fin según tu voluntad. Continuamente vacías y continuamente llenas de vida siempre nueva este frágil vaso. Has llevado esta pequeña zampoña de caña por valles y colinas, has soplado a través de ella melodías eternamente nuevas. Cuando

me rozan tus manos inmortales, este pequeño corazón se pierde en un gozo sin confín y canta melodías inefables. Sobre estas pequeñas manos descienden tus dones infinitos. Pasan las edades y tú continúas derramando y hay siempre espacio que llenar.» Deberíamos iniciar todos y cada uno de nuestros días con esta maravillada sensación de ser persona, persona consciente, abierta al misterio. Éste debería ser el fondo de tantas plegarias y la razón de nuestra gratitud al Creador.

Pero el hombre tiene también un vínculo de unión con la materia: «Formó al hombre del polvo de la tierra» (v. 7). Esta imagen estaba muy difundida en todo el Oriente Antiguo, que se figuraba a Dios plasmando, como quien modela un vaso, su obra magistral (léase el cap. 18 de Jeremías). El hombre-Adán es «terreno» (en hebreo, *'adamah* significa justamente «tierra»). Estamos emparentados con la materia, hay un auténtico lazo con las cosas que hay que construir. No somos criaturas angélicas ni espíritus puros, sino seres conectados con nuestro horizonte concreto. En el hombre se entrelazan lo infinito del «aliento» divino y lo finito de la materialidad, el hálito de lo eterno y el peso de las realidades físicas, el poder de la intuición y la tensión de los instintos, la nobleza del juicio y la concreción de la corporeidad orgánica. En su obra *El hombre en rebeldía*, el teólogo Emil Brunner observaba: «El hombre es un ser espiritual que sueña la eternidad y crea "obras eternas". Pero basta la pérdida de la pequeña glándula del tiroides para transformarlo en un imbécil.»

De todas formas, esta materialidad no es negativa, entre otras cosas porque es fruto de la obra de Dios. Es signo también de su infinita libertad y de nuestra dependencia de él, como nos recuerda Pablo: «¿Acaso

le dirá la vasija el alfarero: Por qué me hiciste así? ¿O es que no tiene potestad el alfarero sobre el barro para hacer de la misma masa esta vasija para usos nobles y aquella otra para usos viles?» (Rom 9,20-21). También en la diversidad de sus miles y miles de fisonomías, en la infinita diversidad de sus huellas dactilares, en la multiplicidad de sus rasgos somáticos, las criaturas humanas son un reflejo de la creatividad, de la libertad, del amor divino. Un amor que tiene infinitas facetas y que se da por caminos sorprendentes e inesperados. En la tradición judía se hace esta curiosa observación: «Los hombres, sirviéndose de una sola matriz, acuñan muchas monedas, parecidas las unas a las otras. El Rey de reyes, el Santo y Bendito, ha acuñado la forma de cada hombre con la matriz de Adán. Pero no se encontrará un individuo igual a otro. Por tanto, cada uno deberá decir: El mundo ha sido creado para mí.»

Desgraciadamente, la corporeidad es ambigua y puede «abrumar al alma, la tienda terrena puede abrumar al espíritu lleno de preocupaciones» (Sab 9,15). Nos hallamos, por supuesto, lejos de la visión negativa de la cultura griega, que veía en el cuerpo la tumba del alma. Y no estamos tampoco en la línea del célebre poema asirio-babilónico de la creación, el *Enuma Eliš*, según el cual el hombre está totalmente contaminado, porque está compuesto de arcilla amasada con la sangre de un dios rebelde, matado por el dios creador. En el hombre bíblico resplandece siempre la *nešamah*, es decir, el signo divino, el sello de vida y de espiritualidad impreso por el Señor. Pero el hombre puede desfigurar este signo infinito y eterno y la historia posterior que la tradición nos presenta es justamente la de una traición y un fallo, que brota de nuestra condición de criaturas, de nuestra limitación,

de nuestra frágil libertad. El teólogo ruso Pavel Evdokimov escribía: «O el hombre es ángel de luz, icono de Dios y semejanza suya, o bien lleva la imagen de la bestia y se convierte en simio.»

Esta cumbre sobre la que caminamos, suspendida entre dos abismos, el de la luz infinita y el de las tinieblas, está representada simbólicamente por el «árbol de la ciencia del bien y del mal» (v. 9), llamado a desempeñar una función decisiva dentro de la narración. Este árbol ha sido colocado en el centro de aquel «bosque de amor» —para utilizar el título de un famoso cuadro de Renato Guttuso— que es el jardín del mundo, el «paraíso», según la versión griega de la Biblia, es decir, un parque verdegueante y encantador. El árbol es, por otra parte, un símbolo fundamental de la literatura sapiencial oriental (véanse, por ejemplo, las breves composiciones poéticas de Sal 1 y de Eclo 24,12-18), que tiene a menudo entre los ojos un panorama árido y desnudo, cruzado tan sólo por un tenue hilo de verdor y de vegetación. En esta situación, el árbol indica vida, estabilidad, prosperidad, el crecimiento mismo del hombre y de su cultura. En medio de los árboles del jardín del mundo se encuentran dos especies absolutamente desconocidas en los catálogos de los botánicos. Son, en efecto, árboles simbólicos, en los que se condensan significados espirituales y humanos.

El primero de ellos es también el más antiguo en la teología de las civilizaciones orientales antiguas. Se trata del «árbol de la vida», signo de la inmortalidad y de la comunión con la divinidad. Pero, aunque en el relato de la Biblia se mantiene su presencia simbólica, está oscurecido por otro árbol, que es el realmente decisivo para el texto bíblico. Se trata del árbol de la

ciencia o del «conocimiento del bien y del mal», un árbol teológico del que sólo habla la Biblia, de gran importancia para la comprensión del siguiente discurso sobre el pecado del hombre. Y es que, en efecto, el «conocimiento» bíblico no es sólo una actividad intelectual, sino que implica voluntad, sentimiento y acción y es, por ende, sinónimo de decisión, de opción, de elección radical. «Bien y mal» son dos polos extremos de la realidad considerada bajo el aspecto moral, y se convierten, por tanto, en sinónimos de la moral misma: el sabio es, en efecto, el hombre que «investiga el bien y el mal» (Eclo 39,4).

Tenemos, pues, ante nosotros, el gran símbolo de nuestro destino, ligado a nuestra libertad. Si acogemos la ley moral como un don divino, nuestra existencia será serena y fuerte, segura y tranquila. Pero, desdichadamente, el hombre siente el deseo de apoderarse del fruto de la moral, quiere decidir por sí mismo lo que es bueno y malo, desea ser él, sólo él, el árbitro de la moral, rechazando la propuesta divina. Por eso, bajo este árbol se desarrolla un drama eterno y fundamental, un drama que se repite cada día en el interior de nuestras decisiones éticas. De momento, en la narración del Génesis todo está henchido de luz y de armonía. Pero dentro de poco se dejará oír, estridente y violento, el grito de la rebelión y el desgarro del admirable tapiz de la creación y de la historia.

VI

«EL HOMBRE IMPUSO NOMBRES A TODOS LOS GANADOS» (Génesis 2,15-20)

[15]*Tomó, pues, Yahveh-Dios al hombre, y lo ins-*
taló en el jardín de Edén para que lo cultivara y guar-
dara.
[16]*Y Yahveh-Dios dio al hombre este mandato:*
«De todo árbol del jardín podrás comer, [17]*mas del ár-*
bol de la ciencia del bien y del mal no comas, pues el
día en que de él comieres, morirás sin remedio.»
[18]*Dijo Yahveh-Dios: «No es bueno que el hombre*
esté solo; voy a hacerle una ayuda que se acomode a
él.» [19]*Entonces Yahveh-Dios formó del suelo todos*
los animales del campo y todas las aves de los cielos,
y los condujo al hombre para ver qué nombre les
daba; y todo ser viviente llevaría el nombre que le im-
pusiera el hombre. [20]*El hombre impuso nombres a*
todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los ani-
males del campo; pero el hombre no encontró ayuda
que se acomodara a él.

Salido de las manos de Dios y ligado a él por un vínculo de comunión interior, el hombre inicia su aventura de trabajador. Resulta ya sugerente un dato proporcionado por la simbología misma de la creación, tal como lo presenta el escritor sagrado: no se

describe al Creador en el acto de la creación como un guerrero, sino como un alfarero (2,7), es decir, como un trabajador. En las religiones del Antiguo Oriente se contemplaba la creación como una lucha entre los dioses y al dios vencedor se le describía como un emperador triunfante, que humilla y despedaza a sus adversarios. Para la Biblia, en cambio, Dios es a modo de un artífice o de un trabajador satisfecho con su actividad. La imagen es, pues, pacífica y con ella se exaltan las obras humanas.

Y justamente, el hombre, modelado según su Creador, ha sido puesto en la tierra «para cultivarla y custodiarla». Nuestra primera función es, sin duda, reconocer el vínculo con aquel que nos ha plasmado, pero inmediatamente a continuación nos adviene la tarea de reconocer nuestros lazos también con la tierra de la que hemos sido extraídos. La Biblia describe esta tarea de una doble manera. La primera es la del trabajo, la del cultivo y custodia de la tierra. Se trata de una experiencia fascinante y exaltante, que ha sido cantada en muchas páginas de la Biblia, sobre todo en las sapienciales. El hombre, en efecto, «sale a su trabajo, a su cultivo, hasta la tarde» (Sal 104,23). Hay, sobre todo, un pasaje en Job, el himno a la sabiduría del cap. 28, que nos ofrece un retrato entusiasta del *homo faber.* Escuchémoslo.

«Existen, es cierto, minas de plata y lugares donde el oro se purifica. El hierro se saca de la tierra; de la piedra fundida sale el cobre. El hombre vence las tinieblas excavando hasta el último fondo la roca oscura y tenebrosa. Abre zanjas un pueblo extranjero: donde no pueden hacer pie, oscilan, suspendidos, lejos de los hombres. La tierra de donde sale el pan es removida por debajo con fuego. Lugar donde las piedras son de

zafiro y contienen polvillo de oro; camino que no conoce el ave rapaz ni descubre el ojo del buitre; no lo pisan las bestias feroces, ni por él discurre el leopardo. El hombre trabaja el pedernal, arranca las montañas de raíz; abre canales en las rocas, sus ojos descubren todos los tesoros; explora las fuentes de los ríos, saca a luz lo que estaba oculto» (28,1-11).

El trabajo no es, para la Biblia, una condena sino una dignidad. Sólo el pecado lo ha convertido en alienante y opresor. Aparece aquí una vez más la encarnación de la fe bíblica, que no despega al hombre hacia horizontes evanescentes y míticos, sino que lo ancla en la realidad, en la vida cotidiana, en la concreción de la existencia. Aparece también la originalidad del mensaje bíblico respecto de todas las restantes religiones del Oriente Antiguo: el hombre no ha sido creado —como afirmaban éstas— para sustituir el trabajo de los dioses o para ser su esclavo en las labores más humillantes, sino para construir, inventar, transformar la realidad, para vivir la experiencia de la acción. Jamás, en la tradición judía, se advertirá el menor rastro de menosprecio al trabajo manual. Al contrario, las escuelas rabínicas lo combinarán con el estudio. Es significativa la observación de Lucas sobre la estancia de Pablo en Corinto: «Se unió a ellos (a Priscila y Áquilas) y como eran de la misma profesión, vivía con ellos y juntos trabajaban, pues eran de oficio fabricantes de tiendas de campaña» (Act 18,3). Son muchas las veces que el Apóstol afirmará que se había fatigado «trabajando con nuestras propias manos» (1Cor 4,12) para no ser gravoso a nadie: «No comimos gratis el pan en casa de nadie, sino que con nuestros esfuerzos y sudores trabajamos día y noche, para no servir de carga a ninguno de vosotros» (2Tes 3,8; cf. 1Tes 2,9; 2Cor 12,13ss).

Es necesario, pues, descubrir una espiritualidad del trabajo que supere la división tradicional entre acción y contemplación. La errónea interpretación del célebre pasaje de Marta y María (Lc 10,38-42) ha querido establecer una oposición entre quienes viven en el monte de la contemplación y aquellos otros que están inmersos en la llanura de las acciones modestas y cotidianas, o ha pedido a estos últimos que añadan a sus trabajos la plegaria, casi como para santificar una actividad impura y forzosa. En realidad, el trabajo es en sí mismo participación en la acción creadora de Dios y debe ser desempeñado con amor y «creatividad», con la esperanza de realizar un proyecto trazado en el pasado por el mismo Dios. Es preciso recordar, sin duda, que el hombre está abierto no sólo a las cosas, sino también al infinito. Por eso, como dice Jesús a Marta, se requiere no dejarse dominar por las cosas ni ocuparse solamente del trabajo, olvidando la «única cosa necesaria» y absoluta, la de la conciencia en diálogo con Dios.

El trabajo, como todas las realidades terrenas, es ambiguo. Así lo testifica el cap. 3 del Génesis, donde se presenta al hombre como «prisionero del paraíso del mundo», según el título de una novela del norteamericano William H. Gass, dedicada justamente al tema de la ilusión del paraíso tecnológico y de la caída del hombre en el remolino de la alienación. Pero la vocación radical de la criatura humana es ser trabajador. Contra ciertas tendencias exasperadamente espiritualistas, que envuelven al fiel en las volutas del incienso y en el dorado capullo del intimismo, resuenan las palabras de Pablo: «Sólo nos queda exhortaros, hermanos... a que procuréis llevar una vida tranquila, a que os dediquéis a vuestros propios asuntos y a que traba-

jéis con vuestras propias manos, según las instrucciones que os dimos: para que así os portéis de una manera honorable frente a los de fuera, y no tengáis necesidad de nada... Pues incluso cuando estábamos entre vosotros os dábamos esta norma: el que no quiera trabajar, que no coma. En efecto, nos han llegado noticias de que entre vosotros hay algunos que van por ahí dando vueltas, sin hacer nada y metiéndose en todo. A estos tales les ordenamos y exhortamos en el Señor Jesucristo a que, sin perturbar a los demás, trabajen y coman de su propio pan» (1Tes 4,11-12; 2Tes 3,10-12).

Nuestro texto nos sugiere, en el original hebreo, una singular espiritualidad del trabajo. Efectivamente, los dos verbos traducidos por «cultivar» y «guardar» (*'bd* y *šmr*) significan también «servir» y «observar» y son los dos términos clásicos de la teología de la alianza. Hay, pues, una alianza con Dios que se expresa en la actividad cotidiana, en el esfuerzo por transformar el mundo. En la raíz misma de la historia de la salvación el hombre es aliado del Creador, del mismo modo que Israel será más tarde en el Sinaí aliado del Redentor. Es preciso celebrar una especie de liturgia del trabajo, dirigida al Señor del cosmos. En ella participan todos cuantos, por encima y más allá de sus confesiones religiosas o de su ateísmo, se esfuerzan por ofrecer pan, bienestar, serenidad a los hermanos: «El que roba que no robe más —sigue amonestando Pablo—, sino, por el contrario, que trabaje para que tenga algo que compartir con el necesitado» (Ef 4,28). Y sería hermoso, llegados al final de la fatiga de nuestro trabajo, repetir aquel bellísimo testimonio dejado como en testamento por el Apóstol: «Vosotros mismos sabéis que a mis necesidades y a las de aquellos que

estaban conmigo suministraron estas manos. En todo procuré enseñaros con mi ejemplo que así, con fatigas, hay que socorrer a los necesitados y recordar las palabras del Señor Jesús, que dijo: Se es más feliz en dar que en recibir» (Act 20,34-35).

Hay, en el pasaje que estamos meditando, otro dato importante. El hombre impuso nombre a todos los animales. Sabemos que en Oriente el nombre es la cifra y compendio de una determinada realidad, que expresa su sentido y su misterio. Imponer el nombre es afirmar una autoridad, un poder, una responsabilidad. En sus *Reflexiones*, el autor alemán Walter Benjamin declaraba, de modo sugerente, que «la creación divina queda completa cuando las cosas reciben su nombre de los hombres». En la sabiduría antigua, la tarea de los científicos consistía en hacer el elenco de los nombres de los animales y de las restantes realidades. Nuestro texto alaba, por tanto, la función de la ciencia. Muy lejos de ser «oscurantista» y de temer el progreso científico, la Biblia lo considera como una misión confiada al hombre por el mismo Creador. Es una tarea delicada y exaltante. Dios nos invita sin cesar a conocer sus maravillas y a vivir en armonía con ellas, sin actitudes idolátricas o apocalípticas, sin despotismos ni desprecios, sin fanatismos de ningún signo.

El filósofo I. Kant ha escrito: «Dice el sabio, siguiendo las huellas de Sócrates: ¡Cuántas cosas ignoro! Pero dice también, en el tumulto del mercado: ¡Cuántas cosas no necesito!» La verdadera sabiduría no hace nunca soberbios, sino que, por el contrario, permite comprender cuán vasto es el horizonte que se debe recorrer y cuán escasa nuestra capacidad para explorar el universo entero. La verdadera sabiduría permite también comprender que existen cosas que distraen y que

perturban; hay un conocer superficial que se fundamenta en la banalidad y en falsas necesidades. La publicidad, los medios de comunicación, el estilo de vida contemporáneo nos empujan a menudo hacia «nombres» nuevos pero inútiles, es decir, hacia cosas, hacia formas de consumo, hacia posesiones que no exaltan al hombre y a las criaturas sino que los humillan. Es necesario redescubrir la sabiduría verdadera, aquel «pensar bien» del que Pascal afirmaba que era «el principio de la moral». Ésta es la ciencia que nos hace vivir en armonía con los animales y con el mundo, que nos impide toda devastación, toda actitud de arrogancia y de vulgaridad frente a las cosas.

Llegado al ocaso del día de su aventura científica y técnica, el hombre se siente sin duda distinto, enriquecido, exaltado. Y, sin embargo, le sigue royendo todavía una carcoma sutil, la de la soledad: «el hombre no encontró ayuda que se acomodara a él» (v. 20). Y sobre esta amargura de fondo, sobre esta insatisfacción radical que no puede ser calmada ni colmada por las cosas, por el mundo, por las restantes criaturas vivientes, por los hermanos «inferiores» y más pequeños, se injerta la tercera y decisiva relación del hombre de todos los tiempos y todos los lugares. Después de Dios y del cosmos, el hombre tiene necesidad de su prójimo, que la Biblia tipifica en la mujer, en la más elevada relación interpersonal, la nupcial. Éste será el tema de la próxima página bíblica y de nuestra próxima reflexión.

VII

«LOS DOS VENDRÁN A SER UNA SOLA CARNE» (Génesis 2,21-25)

*[21]Entonces Yahveh-Dios hizo caer sobre el hom-
bre un profundo sopor, y el hombre se durmió. Y le
quitó una de sus costillas, y cerró nuevamente la carne
en su lugar; [22]y de la costilla que había quitado del
hombre formó Yahveh-Dios la mujer, y la presentó al
hombre. [23]El hombre exclamó:*

*«Ésta sí que es hueso de mis huesos / y carne de mi
carne. / Se llamará varona / porque del varón ha sido
tomada.»*

*[24]Por eso, dejará el hombre a su padre y a su ma-
dre, y se unirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una
sola carne. [25]Ambos estaban desnudos, el hombre y
su mujer, pero no se avergonzaban.*

El hombre tiene ya a sus espaldas dos encuentros decisivos, el uno con Dios, el otro con el cosmos. A través del hálito de vida (2,7), de la revelación moral (el árbol de la ciencia del bien y del mal: 2,9), y del diálogo «en el jardín, a la hora de la brisa» (3,8), el hombre ha encontrado a Dios, ha descubierto la religiosidad. A través del nombre impuesto a los animales ha penetrado en los secretos de la naturaleza, ha vivi-

do la experiencia del trabajo, de la ciencia y de la técnica, ha transformado y encontrado la materia y las otras criaturas vivientes. Y, sin embargo, incluso después de estos dos encuentros exultantes, la criatura humana es, en cierto sentido, incompleta. Como dice irónicamente en una de sus novelas el escritor norteamericano Saul Bellow, «hasta Adán, que puede hablar con Dios en persona, pide, al fin, un poco de compañía humana». El hombre, llegada la noche, se siente solo y desdichado: no tiene «una ayuda que se le acomode», en quien ver el reflejo de sus propios ojos, en quien derramar sus dolores y alegrías, con quien compartir ansias y esperanzas.

Se abre, pues, una nueva etapa del «ser hombre»; sólo en este tercer encuentro, ahora con la mujer, se alcanza la hominización plena. El fondo simbólico nos describe una noche, un sueño y una visión-revelación. Conocemos la gran importancia de los sueños en la cultura oriental y el valor —más teológico que psicoanalítico— que encerraban. «Dios ha creado las medicinas para curar las enfermedades —está escrito en un papiro egipcio—, el vino para curar la tristeza, el Sol para guiar al ciego, por el camino de la vida.» A través de este extraño canal de conocimiento se pretende representar la vida de la fe, que no transita por los caminos normales de la razón. Se presenta, pues, a la mujer, con un don divino, más aún, como un signo de perfección para la criatura humana. De hecho, sólo ahora tiene el ser humano la certeza de haber alcanzado su identidad. En el v. 23 exclama literalmente: «¡Ahora sí, ésta es la solución!» Él sólo existe en su identidad cuando es varón y mujer.

Se describe a Dios como un constructor que, con la misma materia de que está constituido el hombre

—simbólicamente representada por la «costilla»— crea un nuevo ser humano que tendrá, por tanto, la misma realidad, la misma configuración física y cualitativa. Es curioso advertir que en una de las más antiguas lenguas orientales, el sumerio, se expresan con un mismo vocablo los conceptos de «costilla» y «vida». El hombre asexuado de ciertas definiciones griegas, que acentuaban tan sólo la «espiritualidad», la racionalidad de la criatura humana, no tiene nada que ver con el hombre bíblico: el ser humano existe, por la palabra de Dios, como varón y hembra, en diálogo mutuo. Y ante la mujer, en aquel amanecer de la historia, el hombre entona el canto que se repetirá a lo largo de los siglos, en lenguas, en formas, en regiones diversas: «Es carne de mi carne y hueso de mis huesos.» Es el descubrimiento de la identidad profunda que crea el amor entre dos personas, en virtud del cual la una está enteramente en la otra, y viceversa.

Bajo esta luz alcanza su vértice en el Cantar de los cantares la declaración de amor de la mujer, que parece casi una respuesta a la declaración del hombre en el Génesis: «Yo soy para mi amado y mi amado es para mí.» En la película *El buen matrimonio* del director francés Eric Rohmer (1982), la protagonista exclama: «No busco un hombre que me posea, sino un hombre que me pertenezca y a quien pertenezca yo.» Sólo en esta donación se completa la existencia, también bajo el aspecto psicológico, además del físico; en suma, bajo el aspecto del ser humano integral. En esta línea se actúa la función de la «ayuda adecuada» que el hombre buscaba en vano en las cosas. La expresión hebrea es, en realidad, más aguda y remite a la idea de alguien que «está enfrente», con el que es posible el diálogo, la comparación, la igualdad, el mirarse a los

ojos. Es la idea de *partner*, de compañero o interlocutor, de aliado, de persona con la que se tiene una relación plena.

Los protagonistas de la aventura del amor tienen, por supuesto, nombres propios, tienen su especificidad, pero esto no deja de ser secundario respecto de la primacía de ser criaturas humanas unidas por un mismo vínculo de amor y de vida. De hecho, el hebreo *'iššah* (mujer) es simplemente la forma gramatical femenina de *'iš* (hombre). Son una misma realidad, en masculino y femenino, con la misma naturaleza y dignidad, que se convertirán en «una sola carne» en el acto físico y espiritual del amor y en el hijo que nacerá, carne única de dos personas. Ya la tradición judía subrayaba esta paradoja: en el amor entre hombre y mujer, uno es igual a dos. «Adán —comenta san Efrén de Siria— era uno y eran dos, porque fue creado varón y mujer.» Los dos caminos, al principio diferentes, del hombre y de la mujer, se entrecruzan ahora, se abandona el pasado de las familias de que cada uno de ellos procedía («dejará el hombre a su padre y a su madre...»); se abre, al frente, el horizonte de una nueva familia, de una nueva vida. Para emplear un fulgurante verso del *Paraíso* de Dante, podemos decir que «se despliega en nuevos amores el eterno amor» (XXIX, 18).

El amor divino perfecto se difunde y se encarna en el amor humano en la pareja, que se convierte así en signo de Dios, como enseñarán más tarde, repetidamente, los profetas, a partir de Oseas. La espiritualidad matrimonial implica, por tanto, un compromiso; debe llevar al mundo, a menudo atado al helado banco del odio, el calor de la relación humana, el deseo del amor de Dios, la presencia de la ternura y de la

vida. El matrimonio tiene un valor de símbolo religioso, como recordará Pablo a los cristianos de Éfeso: «Este misterio es grande; yo me refiero a Cristo y a la Iglesia» (5,32). Si existe el amor, existe Dios. El amor es una llama del infinito. No sin cierta paradoja, el escritor ruso C. Ajmatov insistía en el hecho de que «es mejor que no se enamore el que está predispuesto a amar de verdad.» Cristo ha entendido el matrimonio cristiano con la pureza misma del Génesis: «Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» (Mt 19,6).

La espiritualidad bíblica del matrimonio comprende ciertamente la «corporeidad», es decir, la sexualidad. Su más puro y vivo testimonio —sin guiños maliciosos— son los 117 versículos del Cantar de los cantares. La sexualidad es «muy buena», como se decía en el cap. 1 (v. 31), en cuanto que ha sido querida y creada por Dios. El Talmud, el gran monumento de las tradiciones judías, declara que cuando el hombre se presente ante Dios tendrá que justificarse incluso por los placeres lícitos de que se abstuvo. Con razón afirmaba Lutero que *corpus est de Deo*, «el cuerpo viene de Dios», y que *appetitus ad mulierem est bonum donum Dei*, que «es también un don de Dios el deseo que el hombre siente por la mujer». Pero la sexualidad del ser humano no puede ser fin de sí misma, no puede ser ciega y cerrada en sí, no puede reducirse sólo a los aspectos físicos, animales. El hombre debe, en efecto, intuir en el sexo al *eros*, es decir, la fascinación de la belleza, la estética del cuerpo, la armonía de las criaturas, el esplendor de los sentimientos.

Pero incluso el *eros* es insuficiente, porque en este nivel los dos siguen siendo todavía un poco «objeto», exteriores el uno al otro. Sólo en la tercera etapa, la del amor, irrumpe la comunión plena: sólo ésta ilumina

y transfigura la sexualidad y el *eros*. En este amor se aposenta Dios y, con el sacramento, lo consagra de tal modo que pueda alcanzar una última cumbre, la de la *agape*, la del amor total que se irradia en Dios y en el prójimo. Sexo, *eros*, amor, *agape*: éste es el itinerario completo de dos personas convertidas en una sola realidad. En esta perspectiva podemos resolver y comprender el versículo acerca de la «desnudez»: «Ambos estaban desnudos... pero no se avergonzaban» (v. 25). Pero muy pocas líneas después leeremos: «Se abrieron entonces los ojos de ambos, y al darse cuenta de que estaban desnudos, cosieron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (3,7).

La desnudez de la Biblia representa, casi visualmente, el límite de la condición de la criatura, esto es, la situación existencial del hombre y de la mujer. «Desnudo salí del seno de mi madre y desnudo allí volveré», exclama Job (1,21; cf. Ecl 5,14). Antes del pecado, cuando el hombre y la mujer están serenos y en paz con Dios, aceptan su limitación de criaturas, saben que su amor es delicado y que se le debe custodiar, están en paz también consigo mismos, tienen conciencia de que se necesitan mutuamente, asumen su dualidad y su recíproca necesidad. El hecho de ser hombre y mujer les hace comprender que son interdependientes y no omnipotentes. El pecado, en cambio, les empuja a «ser como Dios», rechazando sus límites. Y surge entonces la soberbia, y la vergüenza de «estar desnudos». El hombre y la mujer contemplan ahora con pavor su propia realidad de criaturas, ya no se aceptan tal como son, se ha roto la armonía entre ellos y con Dios.

El recurso a protecciones ficticias, como las hojas de higuera, es sólo el signo de la defensa irrisoria de

una dignidad ya perdida. Es, pues, difícil conservar el esplendor de la naturaleza humana. Están al acecho tantas tentaciones, anidan en los repliegues de la aventura del hombre y de la mujer tantas serpientes que envenenan el amor. También el siguiente relato del Génesis sobre el tema del pecado incide —aunque no pretende trazar las líneas de una ética de la sexualidad— sobre la vida de la pareja y éste será también el objeto de nuestra próxima reflexión. Concluimos ahora con una última mirada al hombre y a la mujer, felices en su «desnudez», esto es, en su realidad de criaturas. Unidos y necesarios el uno para el otro, emprenden el camino de la vida. No es tarea fácil mantener este equilibrio entre individualidad y comunión total. Y, sin embargo, justamente sobre este secreto punto de armonía se apoya la arquitectura del amor humano.

«La diversidad correlativa y complementaria del hombre y de la mujer hace que cada uno de ellos tenga necesidad del otro para ser él mismo, aun permaneciendo siempre cada uno distinto del otro, en su misterio infranqueable, que sólo se abre por la donación.» Estas palabras del cardenal Martini ilustran precisamente aquel punto de equilibrio del matrimonio en el que la identidad individual no se suprime, sino que se comunica y se da. Permanece, por tanto, intacta y no se encierra en sí. Estas afirmaciones son aplicables a toda relación, que implica siempre independencia y donación, autonomía e integración. Puede ser fácil (aunque no siempre lo es) convertirse sexualmente en «una sola carne», pero ciertamente no existe esta facilidad en el nivel profundo del amor. Una vez más la poesía nos ayuda a expresar esta armonía en la diversidad, esta unidad en la diferencia. Son palabras —de

fuerte inspiración religiosa— de *El profeta,* la famosa obra del poeta libanés-norteamericano K. Gibran.

¡Háblanos del matrimonio, maestro!
Y le respondió diciendo:
Habéis nacido juntos y juntos estaréis eternamente.
Estaréis juntos cuando las blancas alas de la muerte
dispersen vuestros días,
y juntos estaréis también en la silenciosa memoria
de Dios.

Mas dejad espacio libre en vuestro ser juntos.
Dejad danzar entre vosotros los vientos del paraíso.
Amaos, pero no hagáis del amor una cadena:
dejad mejor que haya entre las playas
de vuestras almas un mar en movimiento.

Que el uno llene el vaso del otro
pero no bebáis de la misma taza.
Que el uno dé pan al otro
pero no comáis del mismo trozo.

Cantad, bailad juntos y sed felices,
pero dejad que cada uno esté solo:
también las cuerdas del laúd están solas
aunque se estremecen con la misma música.

Daos vuestros corazones, pero no para poseerlos,
porque sólo la mano de la vida puede contenerlos.
Estad juntos en pie, pero no demasiado cerca,
porque separadas están las columnas del templo
y no pueden crecer bajo la misma sombra
la encina y el ciprés.

VIII

«TOMÓ DE SUS FRUTOS Y COMIÓ»
(Génesis 3,1-7)

[1]*La serpiente, el más astuto de todos los animales*
del campo que Yahveh-Dios había hecho, dijo a la
mujer: «¿Conque os ha dicho Dios: No comáis de nin-
gún árbol del paraíso?» [2]*Respondió la mujer a la ser-*
piente: «Del fruto de los árboles del jardín podemos
comer, [3]*pero del fruto del árbol que está en medio*
del jardín dijo Dios: no comáis de él, ni lo toquéis,
para que no muráis.» [4]*Dijo la serpiente a la mujer:*
«No, no moriréis; [5]*al contrario, Dios sabe que el día*
que comáis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como
dioses, conocedores del bien y del mal.» [6]*Vio la mu-*
jer que el árbol tenía frutos sabrosos y que era seductor
a la vista y codiciable para conseguir sabiduría; tomó
de sus frutos y comió, y dio también a su marido, que
estaba con ella, y que igualmente comió de él. [7]*Se*
abrieron entonces los ojos de ambos, y, al darse cuenta
de que estaban desnudos, cosieron hojas de higuera y
se hicieron unos cinturones.

Con el cap. 3, la tradición Yahvista nos traslada de la escena luminosa de la armonía del hombre con su Dios, con su semejante y con el mundo, a un horizonte sombrío, el del pecado justamente llamado «origi-

nal», porque es el origen, la raíz y la fuente de todo pecado. Saltarán así en pedazos todas las armonías precedentes y con la trasgresión del proyecto divino emblemáticamente representado en el árbol del conocimiento del bien y del mal pondrá en marcha el hombre su trágico proyecto alternativo, que el capítulo 3 intenta describir. En la base de esta revuelta se halla, por supuesto, la libertad humana, gloria y riesgo de la más noble de las criaturas. Escribía Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate*: «No te he dado rostro ni lugar que te será propio ni ningún don que te sea peculiar, oh Adán, para que conquistes y poseas, según tu elección y tus deseos, el rostro y el lugar que te apetezca. La naturaleza prefijada constriñe a los otros seres mediante leyes preestablecidas por nosotros. Pero tú no estás sujeto a ningún límite; con tu propio arbitrio, al cual te confío, te defines por ti mismo. Te he puesto en el centro del mundo para que puedas contemplar mejor lo que contiene. No te he hecho ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, libremente, a modo de un buen pintor o de un experimentado escultor, plasmes tu propia imagen.»

Por desgracia, el hombre plasma una imagen deforme al pretender arrebatar a Dios sus prerrogativas de dueño de la vida y la moral y al negarse a aceptar el sentido último que el Señor ha puesto en el ser y la existencia. El autor sagrado quiere, pues, dar respuesta en este pasaje a la eterna pregunta: ¿De dónde procede el mal? ¿Cuál es el origen del pecado? Recurre, para dar su respuesta, a una narración que ha sido modelada sobre la historia de una seducción primorosamente descrita, en el pasaje que ahora meditamos, con todas sus técnicas y sus consecuencias, incluidas las

psicológicas. Entra en escena un nuevo personaje, además del hombre y de la mujer: la serpiente. La tradición judía y cristiana verá en ella al tentador por excelencia, a Satanás, que solicita nuestra libertad para hacer elecciones perversas. En el libro de la Sabiduría leemos: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que son de su partido» (2,24). En el Apocalipsis (caps. 12 y 20), «la serpiente antigua», el dragón, es «Satanás, el diablo» (20,2).

De todas formas, nuestro texto asigna un valor diferente a este símbolo, aunque en la práctica coincide con la imagen del maligno. La serpiente es en el Oriente Antiguo símbolo de la juventud perenne, de la inmortalidad, de la fecundidad, debido sobre todo al fenómeno de su muda de piel. Evoca, por tanto, la idolatría cananea, tan fascinante para los pueblos agrícolas y nómadas, que querían concretizar a Dios en algún dato experimental. En una civilización agrícola y pastoril, los hijos, los partos de los rebaños y la fertilidad de los campos eran considerados casi como el semen de la divinidad difundido en la vida y en la tierra. El tentador por excelencia es, por tanto, el ídolo. Y el pecado consiste precisamente en ponerse a sí mismo en el puesto del Dios vivo y creador. La serpiente es también, en el Oriente Antiguo, símbolo del caos: Tiamat, la divinidad negativa de las cosmogonías mesopotámicas, aparece representada como una serpiente gigantesca. Además, tal como indica ya el v. 1 de nuestra narración, se considera también a la serpiente como signo de la sabiduría.

Se concentran, pues, todos los aspectos del pecado: es idolatría y rebelión contra el verdadero Dios, es fractura de la armonía de la creación, es arrogarse la sabiduría misma de Dios con la pretensión de ser, como

él, árbitros del bien y del mal. El pecado «original» es, por tanto, la apostasía del Dios vivo, al poner un objeto de placer, o simplemente a sí mismos, como centro de todo. En su novela *El caballero y la muerte*, Leonardo Sciascia escribía irónicamente que «el diablo se siente a menudo tan cansado que está a punto de dejarlo todo a los hombres, que saben hacerlo mejor que él». Una vez que ha sucumbido a la tentación, el hombre se precipita en el abismo de su pecado. Incluso cuando niega la existencia del mal, se embrolla cada vez más en el ovillo de su miseria. En el *Fausto* Goethe ha escrito: «Han expulsado al Gran Maligno, pero han quedado todos los pequeños malvados.»

Sigamos el itinerario de la caída del hombre, tipificada en el relato bíblico a través de un diálogo entre los tres actores, la serpiente, la mujer y el hombre. La provocación de la serpiente arranca de una afirmación falsa, pero muy sugestiva para el hombre: Dios no ha prohibido *todos* los árboles del jardín (v. 1), Dios no ha encadenado todas las potencialidades de la libertad, sino tan sólo la de los valores morales, es decir, el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y esto lo sabe bien la mujer, como atestigua su respuesta (v. 2-3). Pero, ya franqueado el paso, la serpiente introduce la sugerencia de romper todo vínculo, de desafiar a Dios también sobre este único y fundamental precepto. Se presenta maliciosamente el mandamiento divino como una absurda y hostil envidia frente a los hombres: «Dios sabe... que se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (v. 5). Hay aquí una perfecta definición del pecado: es un acto de rebelión, en el que el hombre sustituye a Dios y se arroga su sabiduría, su divinidad, su dominio sobre el bien y el mal.

Aquí está la raíz de todos nuestros pecados. Paradójicamente, el «ser como Dios» es también el origen de toda santidad. Pero con una diferencia decisiva. En el pecado se quiere «ser como Dios» a través de una rebelión, un acto de orgullo, un gesto violento y humano. En la santidad, el hombre «se hace como Dios» en virtud de la obediencia, de la aceptación de la fe, del don divino de la gracia, confiándose al Señor y a sus mandatos. Pero nuestra narración se centra ahora en el drama del pecado, que se describe, también en su vertiente psicológica, en el v. 6. Son muy significativos los rasgos con que se pinta el pecado. Tiene «frutos sabrosos»: despierta los sentidos y el deseo. Es «seductor a la vista»: aflora también la seducción estética, que atrae a menudo, como un imán, el mal. Es «codiciable para conseguir sabiduría»: despunta aquí el más sofisticado de los alicientes, el que mejor conquista la inteligencia y la voluntad del hombre.

Tenemos en este retrato toda nuestra autobiografía de pecadores. El mal encanta, aunque deje después a sus espaldas muerte y desolación. Tiene muchos nombres, pero todos se reducen a la trasgresión y al orgullo de «ser como Dios». He aquí cómo el conocido escritor norteamericano J.D. Salinger describe en uno de sus *Nuevos relatos* el corazón del pecado. «¿Recuerda aquella manzana que comió Adán en el jardín de Edén de que habla la Biblia? ¿Sabe qué había dentro de aquella manzana? La lógica. La lógica y la manía intelectual. Esto es lo que había. Así, éste es mi principio, si uno quiere ver las cosas como son verdaderamente, debe vomitarla, debe liberarse de ella... Pero la cuestión es que la mayor parte de la gente no quiere ver las cosas como verdaderamente son. Quieren sólo cuerpos nuevos, en vez de pararse y quedarse con Dios, donde tan bien se está.»

Ahora la mujer, presentada como tentadora no por antifeminismo, sino para traer el recuerdo de las prostitutas sagradas de los cultos cananeos de la fertilidad, y el hombre, que ha cedido a la fascinación de la idolatría, se encuentran solos ante el árbol de la elección moral. Lo que había sido comunión de amor en el bien se convierte en comunión de dolor en el mal. La tradición popular, llevada por la fantasía, ha identificado aquel árbol con un manzano, tal vez por la resonancia fonética que existe en latín entre las voces *malus* (manzano) y *malum* (mal) y *malus* (malo). Están solos y desnudos, con una desnudez que les infunde pavor y les da vergüenza (cf., en cambio, 2,25). En el pasado se ha hecho hincapié en esta vergüenza para identificar el pecado «original» con una dimensión sexual. Incluso recientemente ha habido algún exegeta que ha insistido en esta línea. E. Testa comenta, de una manera más bien fantástica: «Los ojos de Eva, maliciosos, se posan concupiscentes sobre la desnudez de Adán y los de Adán en Eva. Desequilibrio físico, al que sigue el moral, interno.» Con mayor sobriedad, O. Procksch escribe: «Una de las consecuencias del pecado es el descubrimiento del secreto del sexo en el sentido de vergüenza.»

Pero, como ya se dijo a propósito de 2,25, el símbolo de la «desnudez» (como, por lo demás, el análisis precedente sobre el pecado) tiene, dentro de la literatura bíblica, dimensiones más teológicas. Mientras que el vestido es imagen de dignidad, despojarse o estar despojado de vestidos indica humillación, pobreza, miseria. «La desnudez se refiere de ordinario en el Antiguo Testamento —escribe el especialista J.A. Bailey— a la pérdida de la dignidad humana y social.» La desnudez representa ante todo la radicalidad hu-

mana en su situación existencial de criatura limitada. Resulta ejemplar en este sentido la declaración de Job: «Desnudo salí del seno de mi madre, y desnudo allá volveré» (1,21). O la del Qohélet: «Salió desnudo del seno de su madre y se marchará lo mismo que vino» (Ecl 5,14). El pecado consigue convertir en drama aquella limitación humana que antes, en cambio, había sido aceptada con serenidad.

El hombre, al descubrir con el pecado que su sueño de ser como Dios es puro engaño, se reencuentra con la conciencia de su limitación, pero ahora sentida como penosa y vergonzosa. Ya no es capaz de aceptarse a sí mismo; la presencia del otro se convierte en conciencia de la propia miseria y la presencia de Dios es fuente de temor. Recurre, entonces, a una cobertura ficticia (las hojas de higuera), símbolo de una modesta defensa del propio ser o de una dignidad míseramente conquistada. Aparece también el recurso de huir de Dios (el «esconderse» del v. 8), cuyo juicio se teme, una fuga que servirá de apertura para el siguiente tramo de nuestra lectura. Pero incluso en esta desnudez del hombre pecador entra una vez más Dios en acción con un gesto de amor que nos relatará más tarde el autor bíblico: «Yahveh-Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles y los vistió» (3,21).

Se describe aquí a Dios como un padre de familia que se preocupa de vestir a sus hijos. Es él quien consigue devolver a su criatura rebelde una cierta dignidad externa, quien esconde aquel límite que el hombre ya no sabe aceptar, que le da vergüenza. Por supuesto, a través de esta observación el autor sacro quiere también explicar simbólicamente la significación del vestido. Esta vestimenta nos hace barruntar algo más alto, que arroja un rayo de luz en la oscura narración del pe-

cado. Lo expresa muy bien el investigador W. Vogels: «Sólo Dios puede vestir la desnudez profunda del ser humano. El hombre se yergue ahora vestido ante Dios. Sus límites son reales y están siempre presentes, pero serán cubiertos por Dios mismo, que a continuación ofrecerá al hombre túnicas de piel (3,21). El temor que el ser humano experimentaba al principio ante Dios podrá ya ceder el paso a la confianza.»

IX

«¿DÓNDE ESTÁS?» «¿QUÉ HAS HECHO?»
(Génesis 3,8-15)

[8]*Y oyeron el rumor de los pasos de Yahveh-Dios,*
que se paseaba por el jardín a la brisa del día, y el
hombre y su mujer se escondieron de la presencia de
Yahveh-Dios por entre la arboleda del jardín. [9]*Y lla-*
mó Yahveh-Dios al hombre, diciéndole: «¿Dónde es-
tás?» [10]*Y él contestó: «Oí el ruido de tus pasos por el*
jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo, y me es-
condí.»

[11]*Y díjole: «¿Quién te ha hecho saber que estabas*
desnudo? ¿Comiste quizá del árbol del que yo te pro-
hibí que comieses?»

[12]*Respondió el hombre: «Ha sido la mujer que*
pusiste a mi lado la que me dio del árbol, y comí.»
[13]*Dijo Yahveh-Dios a la mujer: «¿Qué es lo que has*
hecho?» Replicó la mujer: «La serpiente me engañó, y
comí.»

[14]*Dijo entonces Yahveh-Dios a la serpiente: «Por*
haber hecho esto / maldita serás entre todas las bestias /
entre todos los animales del campo; / sobre tu vientre
te arrastrarás, y polvo comerás / todos los días de tu
vida. [15]*Pondré enemistad entre ti y la mujer / y entre*
tu linaje y el suyo; / éste te aplastará la cabeza / y tú
le acecharás el talón.»

«Y rompiendo súbitamente el silencio, resuena la voz del Dios escondido: ¿Dónde estás? Y los bosques miran atónitos y los grandes cipreses, verdes habitantes de la floresta, me miran pasmados, preguntando en la majestad y el silencio: ¿Qué hace éste en medio de nosotros?» Así evocaba el poeta judío Bialik, en una composición lírica de 1905, aquella pregunta lacerante, aquella llamada a la responsabilidad, aquella apelación a la conciencia del hombre lanzada por Dios después del pecado, en el insólito silencio de la naturaleza que asiste estupefacta a la osadía del hombre que ha desafiado a su Creador. En la armonía de la creación, el hombre comienza a ser un extraño y Dios entra ahora en escena, pero ya no como el compañero de diálogo con su criatura, como el soberano que sale por las tardes a su magnífico jardín al encuentro de su amigo más querido, sino como juez que instruye un proceso.

De hecho, a partir de ahora el autor sapiencial bíblico recurre a un esquema narrativo de matriz procesual: se instruye un sumario (v. 9-10), acompañado de un interrogatorio (v. 11-13), se añade la sentencia (v. 14-19), y acto seguido viene la ejecución (v. 20-24). A través de esta trama se delinea el nuevo mapa de un mundo trastocado por el pecado. Las tensiones, las hostilidades, las penas y las fatigas que invaden la historia no estaban inscritas en el proyecto de Dios, no nacen de la voluntad del Dios creador, no brotan de la creación misma. Son, por el contrario, resultado de la elección perversa del hombre, que ha querido sustituir la moral divina por una moral propia, que ha pretendido decidir qué cosas son buenas y cuáles malas. El proceso instructor y el interrogatorio se abren mediante aquella pregunta terrible de Dios que sacude la

conciencia y que descubre al hombre su delito y su «desnudez».

Como ya se ha visto a propósito de la desnudez serena (2,25), este símbolo representa la realidad de la limitación del ser humano. El hombre justo vive en paz con su finitud, con su limitación; el hombre orgulloso, en cambio, se avergüenza, se ofende, se rebela. La voz de Dios pasa como un rayo luminoso que perfora las tinieblas y el embotamiento de la conciencia y te obliga a enfrentarte con tu drama, con tu pobreza, con la miseria y el pecado. No deja de ser curiosa la tentativa, poco menos que infantil, de los protagonistas, que se esfuerzan por descargar sobre otros la responsabilidad de su falta. El hombre recurre a la mujer, a la que antes había ensalzado como «ayuda acomodada a él» y compañera perfecta, y que ahora pasa a ser un peso «puesto a mi lado» por Dios. La mujer descarga la responsabilidad sobre la serpiente engañadora, pero Dios rechaza estas ingenuas autodisculpas y actúa como un gran juez, que va derechamente al núcleo esencial de la querella. Sus sentencias son inapelables. No contienen sólo la condena del pecado sino que ponen un sello definitivo a la ruina que el hombre ha querido provocar con sus propias manos.

La primera sentencia (v. 14-15) domina el pasaje que ahora estamos meditando y va dirigida contra la serpiente. El autor tiene aquí presente, sin duda, un elemento popular: intenta explicar por qué la serpiente despierta tanta repugnancia, por qué se arrastra por el polvo y es tenido por animal impuro. Pero más allá de este dato un tanto folclórico, presente en numerosas culturas, existe una sólida dimensión teológica. A través de la serpiente tentadora que se arrastra por tierra se quiere indicar la humillación (la palabra expresa

bien la idea también por el hecho de que evoca el humus de la tierra) del ídolo reducido a polvo. El pecado es vergüenza, es un arrastrarse por el fango, es humillación de la dignidad del hombre. El pecador se hace la ilusión de alzarse por encima de los cielos, cuando en realidad se hunde en un pantano cenagoso. Llamado a horizontes supremos, el hombre se encuentra aprisionado en un nido de víboras.

La maldición de Dios a la serpiente se prolonga luego en la descripción de la lucha cerrada que estallará entre el linaje de la serpiente —es decir, los pecadores— y el linaje de la humanidad justa. Fluye del pecado una tensión que penetra toda la historia. Es como si se estableciera un duelo continuo entre el bien y el mal. Es una batalla constante entre el bien y el mal. El texto hebreo emplea el mismo verbo para expresar las ideas «aplastar» la cabeza de la serpiente y «acechar» el talón y, aunque con diversos significados, intenta sugerir que el desafío entre el bien y el mal tiene carácter permanente. Pero la lectura tradicional ha querido romper este hilo de tensión y ha entendido el pronombre de manera personal (es decir, «ésta» te aplastará la cabeza). El sujeto, ahora, no es ya el linaje humano en su conjunto genérico, sino una persona concreta y cualificada, el Mesías. Con él, la lucha contra el mal experimentará un vuelco decisivo.

El profeta Isaías describe, en efecto, el mundo inaugurado por el Mesías como un horizonte de paz, en el que la serpiente no será ya peligrosa, sino que se insertará en la armonía de la creación: «El lactante jugará en la hura de la víbora, en la madriguera del áspid meterá la mano el recién destetado» (11,8). La tradición cristiana dará un paso más y verá en el pronombre «ésta» un alusión a la madre del Mesías, Ma-

ría, muchas veces representada en la imagenería «aplastando la cabeza» de la serpiente. Es la gran visión del cap. 12 del Apocalipsis, en la que «una mujer vestida de sol» y encinta da a luz un hijo contra el que se lanza «un gran dragón de un rojo encendido»: «El dragón se detuvo ante la mujer que estaba a punto de alumbrar para devorar a su hijo cuando le diera a luz» (v. 4) Pero la victoria se decanta del lado de la mujer y de su hijo, es decir, de la Iglesia y de Cristo, de María y del Hijo de Dios, mientras que «el gran dragón, la serpiente antigua, el que se llama Diablo y Satanás, el que seduce al universo entero, fue arrojado a la tierra» (v. 9).

El texto del Génesis se convierte así en un «protoevangelio», un anuncio de esperanza, aunque su tenor inicial era proclamar la realidad de la historia humana como un gran campo de batalla en el que se enfrentan sistemáticamente el bien y el mal, el linaje de la serpiente y el de la mujer. Es cierto que la maldición inunda la historia de oscuridad y de tensión, pero la bendición que se derramará sobre Abraham (cap. 12) indicará que Dios quiere introducir también en esta historia luces y paz. En definitiva, aunque la serpiente «acecha», el bien es más fuerte y «aplasta». Esta página, a pesar de todo su crudo realismo, nos invita a rechazar la impresión constante de que siempre vence el mal. Y lo hace no tanto en virtud de su tenor inmediato, sino más bien en razón del contexto, es decir, de aquella vasta trayectoria que es la historia de la salvación. Este pasaje no conoce sólo el pecado, sino también la redención, no comprende sólo la lucha sino también la paz, no incluye sólo el temor sino también la esperanza, no está marcado sólo por el juicio sino también por la salvación.

De momento domina sin duda el tono oscuro, al igual que en la mayor parte de los 11 primeros capítulos del Génesis. Aquel Dios que nos busca, que nos conturba, que nos interpela incluso cuando huimos de él para escondernos, no puede no verse afectado por el mal que lleva a cabo su criatura más amada. En uno de sus relatos, el escritor judío y premio Nobel de literatura del año 1978 I.B. Singer observaba: «Cada vez que me ocurre reflexionar sobre el hombre moderno y sobre la desilusión que experimenta ante su propia cultura, la mente me lleva a la historia de la creación tal como ha sido narrada por el genio que ha escrito el libro del Génesis. También la creación del hombre fue una desilusión para Dios, hasta el punto de que quiso destruir aquella obra maestra que se había corrompido.» La desilusión divina llega a su cenit con la narración del diluvio. Pero ya en estas líneas parece aflorar la amarga sorpresa de Dios, expresada por los profetas a propósito de las maldades de Israel: «Esperaba de ellos justicia y hay iniquidad; honradez y hay alaridos» (Is 5,7).

Dios no asiste indiferente a las vicisitudes humanas. Cuando la Biblia recurre a los antropomorfismos y nos habla de la ira, de la ternura, de la pasión, de los celos, del arrepentimiento, etc., de Dios, quiere mostrarnos un Dios partícipe de la historia, atento a las tragedias y a los esplendores del hombre. Más aún, llega a penetrar incluso en los meandros tenebrosos en los que el hombre intenta ocultarse: «¿Adónde de tu hálito me iría? ¿Adónde podría huir de tu mirada?... Si dijera: Que me encubran al menos las tinieblas y por luz en torno a mí sea la noche, ni las mismas tinieblas eclipsan para ti y la noche esplende como el día, da lo mismo la luz o las tinieblas» (Sal 139,7.11-12).

La fuga del hombre es, pues, un recurso patético, porque —como se dice en *El Corán*— «él está dondequiera estén los hombres...; dondequiera os volváis, allí está el rostro de Dios» (58,7; 2,115). Ya el antiguo suplicante Tagi de Babilonia oraba así: «Ya subamos al cielo o descendamos a los infiernos, nuestra cabeza está en tus manos.»

Dios nos sigue no sólo para juzgar nuestro mal, sino sobre todo para redimirlo. De hecho, en nuestro texto no se maldice, no se aniquila al hombre, sino sólo a la serpiente. Permanece siempre encendida la llama de la salvación, incluso aunque el hombre intente apagarla o ignorarla. «Sí, Dios nos sigue paso a paso. Tal vez tú no te des cuenta. Hay veces en que es preciso decirle que se marche, como si fuera un mendigo, porque se aleja un instante, pero luego vuelve... "Vete, Señor, deja que me divierta. Me causas tedio. Déjame, Señor." Pero no se va. Está acostumbrado a los insultos.» Estas palabras de la novela *Cada hombre en su noche*, de Julien Green, son un sugerente testimonio sobre el Dios de la Biblia. Es un Dios que detesta el mal, pero que no sabe odiar a su criatura pecadora. Sigue al hombre, no para aniquilarlo o perseguirlo, sino para purificarlo y devolverle a sí mismo.

X

«DIJO A LA MUJER... DIJO AL HOMBRE...» (Génesis 3,16-20).

[16]*A la mujer le dijo:*
«Multiplicaré / en gran manera tus sufrimientos y
tus preñeces; / darás a luz hijos con dolor. / Hacia tu
marido será tu anhelo, / pero él te dominará.»
[17]*Y dijo al hombre: «Porque escuchaste la voz de*
tu mujer y comiste del árbol del que te prohibí comer
diciéndote: No comas de él,
Maldita será la tierra por tu causa; / con trabajo sa-
carás de ella el alimento / todos los días de tu vida; /
[18]*espinas y cardos te producirá, / y la hierba del cam-*
po comerás. / [19]*Con el sudor de tu rostro comerás el*
pan, / hasta que vuelvas a la tierra / pues de ella
fuiste tomado; / ya que polvo eres y al polvo vol-
verás.»
[20]*El hombre llamó Eva a su mujer, porque fue*
ella la madre de todos los vivientes.

Alcanza ahora su vértice el juicio divino sobre el hombre pecador. Dios interpela directamente a la pareja, tras haber condenado a la serpiente. En realidad, las dos sentencias del Señor contra la mujer y el hombre no hacen sino sellar el resultado del pecado. El hombre, al querer sustituir el plan inscrito por Dios en

la creación por su propio proyecto alternativo, rompe la armonía del designio divino y provoca desgarros en el tejido admirable del ser y de la historia. Una vez más, el autor sagrado busca la raíz última de los desequilibrios que todos advertimos en las vicisitudes humanas. Y su respuesta es que estas desarmonías y estos desgarramientos no surgen de una creación que falle por incapacidad o por envidia divina, sino que son debidos a la libre elección del pecado que el hombre lleva a cabo constantemente.

Dos son los desequilibrios que se analizan en esta página. Ambos configuran una neta antítesis frente a las armonías descritas en el cap. 2. Aquí, en efecto, aparecía el esplendor de la pareja humana en la intacta belleza de su amor; se describía la convivencia serena entre el hombre y el cosmos, convivencia hecha realidad a través del trabajo y del «nombre» impuesto a los seres vivientes. Pero ahora, este cuadro poco menos que idílico aparece brutalmente afeado y emborronado. La sentencia de Dios contra la mujer quiere mostrar, más que imponer, lo que ahora queda del amor entre hombre y mujer (v. 16). Para indicar que ha quedado rota la armonía de la pareja, el autor inspirado recurre a dos grandes signos simbólicos. El primero es del parto, la más alta realidad del amor humano, celebrada sobre todo en el Antiguo Oriente, donde se la contemplaba como la bendición divina por excelencia. Un antiguo dicho bereber declara: «Si una mujer tiene en el vientre un hijo, su cuerpo es como una tienda que hincha el *ghibli* del desierto, es como un oasis para el sediento, como un templo para quien desea orar.»

Pues bien, también el parto, que es fuente de alegría, está acompañado de dolores atroces que se han

convertido en la Biblia en el símbolo de los sufrimientos más lacerantes. («Como mujer encinta que va a dar a luz, que se retuerce, grita en sus dolores, así fuimos nosotros delante de ti, Yahveh»: Is 26,17.) El autor bíblico ve incluso en estos dolores un signo de la desarmonía que existe en la relación de la pareja, en la sexualidad y en el amor. En la óptica semita la joven alcanza el rango de auténtica mujer cuando da a luz. Y es precisamente aquí donde se revela el mal, el desequilibrio, el desgarramiento introducido por el pecado. No se trata, por supuesto, de que se quiera ver el parto como un castigo, ni que se pretenda prohibir los partos sin dolor; es sólo una imagen para representar de modo realista y plástico este insinuarse el mal incluso en las más gozosas realidades de la vida. Recordemos —aunque dichas en otro contexto— las palabras de esperanza propuestas, sobre este tema, por Jesús en el testamento de la última cena: «Cuando la mujer va a dar a luz siente tristeza, porque llegó su hora; pero apenas da a luz al niño, no se acuerda ya de su angustia, por la alegría de haber traído un hombre al mundo» (Jn 16,21).

El otro signo que muestra el desgarramiento de la armonía entre hombre y mujer se refiere de modo explícito a la relación de la pareja. Antes del pecado esta relación se contemplaba como diálogo y unión; era el continuo y mágico descubrimiento de ser «una sola carne», de ser y estar el uno en el otro, de hallarse en profunda comunión de vida. Ahora, en cambio, el impulso que preside la atracción sexual está acompañado de la posesión brutal. El verbo hebreo empleado para indicar el «dominio» del hombre sobre la mujer se refiere al ejercido por el rey, por el poderoso, por el tirano. Se perfila, así, aquella larga secuencia de

violencias sexuales, sea en formas fraudulentas o vulgares, refinadas o macabras, que recorre toda la historia de la pareja. No es sólo el general resquebrajamiento de la comunión de amor, triste realidad que vemos consumarse a menudo en tantas familias con la separación, el divorcio o la resignada cohabitación. A. Frossard, periodista y escritor francés, observaba con tanta ironía como razón, que «de todas las cosas humanas, el amor es la única que no quiere explicaciones. Los amantes que ''se explican'' son los que están a punto de separarse.»

Esta miseria de la pareja o de las relaciones interpersonales puede descender hasta abismos insondables de perversión, violencia y humillación. Puede llegar a afectar hasta a las parejas más serenas, puede convulsionar la existencia, la moral, la fe y el amor, manchándolos de forma irremediable. Este lapidario versículo del Génesis oculta en su interior, como en un oscuro coágulo, un infinito y tétrico rosario de ignomias y sufrimientos. En la película *Anunciación* del director húngaro A. Jeles (1984), basada en un poema dramático de Imre Madach, *La tragedia del hombre* (1861), se pone en escena a Adán, cuyo pecado consiste en querer conocer el futuro. Lucifer hace desfilar ante sus ojos escenas históricas clásicas en las que aparece el hombre en el papel de algunos crueles conductores de la humanidad. Adán se despierta horrorizado, siente náuseas y piensa suicidarse. Pero entonces vuelve los ojos hacia Eva, que le declara que está encinta. Se ha iniciado ya la línea genealógica del pecado, con su cúmulo de males, de violencia, de sangre...

Pasemos ya a la sentencia contra el hombre (v. 17-19). Se marca en ella la línea de fractura de una segunda relación, la del hombre con la naturaleza, una frac-

tura eficaz y radical, expresada a través de la maldición divina. El pecado rompe la armonía entre la humanidad y la naturaleza, el trabajo es ahora alienante, la tierra es hostil y se rebela contra el hombre, que de soberano se ha transformado en tirano egoísta y prepotente. La relación con la tierra, en la que había sido puesto el hombre para que «la cultivara y guardara» (2,15), no es ya ennoblecedora, no es ya una emocionante aventura, sino una tortura, un peso soportado «con dolor y con el sudor del rostro». Encontramos en estas palabras el drama entero de la ciencia, de la técnica y del trabajo cuando enloquecen y devastan el paraíso terrestre de la creación. Nuestra sensibilidad moderna nos permite comprender cuán terrible es este desequilibrio entre el hombre y la naturaleza. Si el autor sagrado hubiera escrito en nuestros días, en aquellos «cardos y espinas» habría visto todas las agresiones perpetradas contra el ambiente por el egoísmo industrial, habría introducido también la pesadilla nuclear, expresión de una naturaleza pervertida por el hombre, una naturaleza que también, a su vez, se torna rebelde y amenazadora, se transforma en una realidad hostil.

La mención de la tierra devastada y árida suscita en la mente del escritor bíblico la imagen del mundo subterráneo y de la muerte. La muerte, componente estructural de la limitación humana, se vive en el pecado bajo formas trágicas. No es ya un abrazo gozoso con Dios, sino que se la contempla como un hundimiento en el polvo de la nada. Es un poco aquella desconsolada experiencia del Qohélet: «Porque una es la suerte del hombre y de la bestia: muere aquél como ésta muere y uno solo es el hálito de ambos. No tiene, pues, ventaja el hombre sobre la bestia: todo es vani-

dad. Todos van al mismo sitio: todos vienen del polvo y al polvo tornan todos» (Ecl 3,19-20). Se percibe, pues, a la muerte como un monstruo, como una mano helada que te arranca de la vida, y no como un paso hacia un horizonte luminoso. El pecado ha deformado a la muerte y ha introducido el miedo y el terror de morir hasta tal punto que se ha llegado a una verdadera y auténtica «pornografía de la muerte», esto es, al esfuerzo macabro por mimetizarla, alejarla y exorcizarla. Pero esta muerte, considerada como algo sin hogar y sin patria, está, por el contrario, firmemente instalada en todas las naciones, en todas las ciudades, en todas las familias, en todos los cuerpos.

El *Canto del arpista* egipcio repite, todavía hoy: «Nadie regresa de allí y nos cuenta su historia y calma nuestro corazón. Mira, no hay quien se vuelva atrás...» Y este temor nos hace esclavos y egoístas, nos recluye en nosotros mismos, derramados sobre las cosas de este mundo. Con mucha razón declaraba Montaigne: «La premeditación de la muerte es pre-meditación de libertad. Quien aprende a morir, aprende a no servir.» Para el justo, la proximidad de la muerte es el acercamiento a una frontera abierta, más allá de la cual se encuentra no el abismo del polvo y de la nada, sino la senda de la vida nueva. «Tú, cierto, no abandonas mi vida ante el seol, no dejas a tu amado ver la fosa. Tú me muestras la senda de la vida; contigo, la alegría hasta la hartura; a tu diestra, delicias sempiternas» (Sal 16,10-11). Morir «es ganancia», como escribe Pablo a los Filipenses (1,21). Sobre el polvo desciende, efectivamente, el fecundador rocío divino: «Revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán, se despertarán, exultarán los moradores del polvo; pues rocío de luces es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras» (Is 26,19).

También el hombre justo lleva en sí, indudablemente, las huellas del temor, siente resquebrajarse su cuerpo como una disolución, pero sus ojos están fijos en Cristo glorioso, que ha cruzado la galería oscura de la muerte para dar paso a la luz y a la eternidad. En la tradición islámica, y siguiendo las huellas de una intuición judía, se cuenta que cuando Abraham vio venir a su encuentro al ángel de la muerte para apoderarse de él, exclamó: «¿Has visto que un amigo (Dios) desee la muerte de su amigo (Abraham)?» Pero el ángel le preguntó a su vez: «¿Has visto jamás que un amante rehúse el encuentro de amor con su amado?» Entonces Abraham dijo: «Ángel de la muerte, tómame.» Miles y miles son las reflexiones que afloran cuando se habla de la muerte. Siendo, como es, la realidad más absolutamente personal, cada cual debe vivirla en la intimidad de su conciencia. Es mejor que, como en las poesías, se deje un espacio en blanco al escribir sobre la muerte para que cada cual exprese sus temores, sus miserias y también sus esperanzas y expectativas. «Humillada hablarás desde el suelo, se ahogará tu palabra desde el polvo; será como espectro tu voz desde el suelo, desde el polvo susurrará tu palabra» (Is 29,4).

Pero Dios escuchará —único entre todos— aquella tu palabra extrema y la recogerá porque «las almas de los justos están en las manos de Dios... y los fieles permanecerán en el amor junto a él» (Sab 3,1.9). Cesare Pavese, cuya trágica muerte ha sido símbolo de un drama interior, ha dejado un verso fulgurante que ahora podremos leer bajo una nueva luz: «Vendrá la muerte y tendrá tus ojos.» Para el creyente, la muerte tiene los ojos luminosos de Cristo. Es sugestivo observar que nuestra página del Génesis, tan sombría y cru-

zada por los resplandores del juicio, concluye con este nombre tan lleno de poesía y de esperanza: Eva (v. 20). Recurriendo libremente a la etimología, el narrador yahvista ve en él la raíz hebrea de «vivir». Eva sería, por consiguiente, la vida, la madre de los vivientes. A partir de este dato discurrirá más tarde una apasionada reflexión mariana, que estará presente un poco en todos los siglos, a través de la definición de María como la «nueva Eva».

Fuera como fuere, nuestro texto nos recuerda, a través de este versículo, que cuando caemos en el polvo de la muerte tenemos, al menos, siempre al lado, el nacimiento de la vida. Eva, convertida ahora en un símbolo predilecto de la teología feminista (piénsese en la revisión de estos capítulos del Génesis en el libro *Eva: her story* de la norteamericana Penelope Farmer), evoca la continuidad de la vida y de la bendición divina. Sin abrir aún el horizonte de la resurrección y de la esperanza suprema, el Génesis nos introduce en el dinamismo de la vida que no se extingue, sino que florece continuamente desde el seno de la mujer. En esta línea, más humilde, pero positiva, podemos también nosotros concluir nuestra reflexión con las palabras de un místico judío del siglo XI, Bahya Ibn Paquda. El pasaje que ahora vamos a leer está extraído de su obra *Los deberes del corazón.*

«La vida y la muerte son hermanas que permanecen juntas, la una al lado de la otra; se unen y jamás se separan, abrazadas a los dos extremos del puente fatal sobre el que discurre la caravana del mundo. Su entrada es la vida. Su salida es la muerte. La vida construye, la muerte destruye; la vida siembra, la muerte cosecha; la vida planta, la muerte arranca; la vida une, la muerte separa; la una reúne, la otra dispersa. Sabe

bien, sin embargo, que pasará el cáliz cuando llegue el momento del encuentro: de improviso serás arrojado lejos de tu estancia terrena y retornarás al lugar de la eternidad.»

XI

«YAHVEH-DIOS LE ARROJÓ DEL JARDÍN DE EDÉN»
(Génesis 3,21-24)

[21]*Y Yahveh-Dios hizo al hombre y a su mujer tú-*
nicas de pieles y los vistió. [22]*Dijo entonces Yahveh-*
Dios: «He aquí que el hombre se ha hecho como uno
de nosotros, por haber conocido el bien y el mal. No
sea que ahora alargue su mano y tome también del ár-
bol de la vida, coma de él y viva para siempre.» [23]*Y*
le arrojó Yahveh-Dios del jardín de Edén, para que la-
brara la tierra de donde fue tomado. [24]*Echó, pues,*
fuera al hombre, y apostó al oriente del jardín de Edén
querubines: llameantes espadas para guardar el cami-
no del árbol de la vida.

«Entonces vi que de las puertas del paraíso arrancaba una senda con dirección al infierno.» Con estas palabras concluía el poeta inglés puritano Bunyan su obra maestra *Pilgrim's progress,* expresión perfecta de la confesión baptista. El hombre sale, con su pecado, del jardín de la intimidad con Dios, lanzándose por un camino ilusorio y solitario. Con una frase matizada de ironía, que recuerda la escena del árbol de la vida, símbolo clásico de la inmortalidad en todo Oriente, se sella el juicio de Dios sobre el hombre pecador, un juicio que ahora entra en la fase de ejecución. Se ha roto

de forma irremediable la relación entre Dios y el hombre. El hombre y el Señor debían construir juntos un orden de admirable armonía, debían ser, de consuno, fuerzas constructoras en comunión; pero ahora, en virtud de la rebelión del hombre, que ha querido alzarse contra Dios, se encuentran como dos fuerzas opuestas, El hombre se hace la ilusión de arrancar a la divinidad sus prerrogativas y considera a Dios como un antagonista al que hay que combatir.

El resultado es amargo. Dios rechaza al hombre, lo aleja y se encierra en su mundo, tutelado por querubines, seres míticos conocidos en el Oriente Antiguo como espíritus protectores de las áreas sacras (templos y palacios reales) y representados como esfinges con cuerpo mitad humano y mitad animal. Las «llameantes espadas», esto es, el rayo blandido por los querubines, subrayan la consumación de la fractura: entre Dios y el hombre se abre una relación de hostilidad. El pecador es un separado de Dios, la intimidad divina es sólo un pálido recuerdo y el hombre vaga por los solitarios páramos de la tierra y de la historia. Al final se descubre que la falsa «divinidad» del hombre es miseria y aislamiento. Ante esta desolada pintura podemos hacer una reflexión sobre el drama de la soledad del hombre alejado de Dios.

«¡Ay del solo!», es el lamento de Qohélet (Ecl 4,10), altivamente consciente, incluso dentro de su amargo pesimismo respecto del prójimo, de que estar solo constituye una tragedia existencial. Y, en efecto, continúa: «Mejor están dos que uno solo, porque si caen, el uno levanta al otro. Si dos duermen juntos, se calientan mutuamente. Si alguien avasalla a uno de ellos, los dos le hacen frente» (4,9-12). Y pone fin a esta trilogía de ejemplos con un último y clarísimo

símbolo: «la cuerda de tres cabos tarda en romperse.» En su diario *El oficio de vivir* anotaba Pavese: «La mayor de las desventuras es la soledad y por eso es tan verdadero que el consuelo supremo, la religión, consiste en encontrar una compañía que no engaña, Dios. La plegaria es un desahogo, como con un amigo. Todo el problema de la vida es, por tanto, éste: cómo romper la propia soledad, cómo comunicarse con los otros.»

La negra sima de la soledad puede tener tres vorágines diversas: el aislamiento de Dios, de los otros, de sí mismo. Quien cae en estos tres abismos es ya un ser muerto porque, como decía Teresa de Jesús, «sin amor todo es nada». Aquí nosotros, ya con el texto de partida para nuestra reflexión, nos detendremos sólo en la primera de estas soledades, la que aísla de Dios, con el que no podemos ya «pasear a la brisa del día» (3,8). Entre Dios y nosotros discurre un mismo respiro («insufló en sus narices aliento de vida»: 2,7). Existe, incluso, la posibilidad de una comunión total: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1Cor 10,16).

Pero todo esto puede derrumbarse y sabemos bien que la Biblia es muchas veces la historia del desgarramiento de esta intimidad. Es una fractura que nace sobre todo de la rebelión del hombre que, con el pecado, quiere construir su loco proyecto alternativo respecto del de Dios, un proyecto basado en la violencia, en la injusticia, en la posesión y en la blasfemia. No obstante, nos detendremos todavía un instante sobre el otro aspecto de la soledad frente a Dios no contemplado en nuestro texto, a saber, aquel silencio de Dios, aquel su «alejar el rostro», aquel su

aislamiento misterioso e incluso escandaloso. Hay de ello testimonios lacerantes en muchas páginas de la Biblia.

Pensamos, por poner un ejemplo, en los cuatro «¿Hasta cuándo?» que martillean en el Salmo 13 y no son sino el resumen de los miles y miles de «porqués» que dirigen al Señor los salmistas. «¿Hasta cuándo, Señor? ¿Me olvidarás por siempre? ¿Hasta cuándo esconderás de mí tu rostro? ¿Hasta cuándo he de albergar afanes en mi alma, pesar en mi corazón, día tras día? ¿Hasta cuándo prevalecerán sobre mí mis enemigos?» (Sal 13,2-3). Pensamos en la torrencial protesta de Job ante un Dios que descubre un rostro monstruoso a través de los sufrimientos de los inocentes: «Su rabia me desgarra y me persigue, rechinando los dientes contra mí. Mi enemigo me mira de soslayo... Era yo feliz y él me destrozó. Me tomó por la nuca para machacarme, me hizo blanco de sus flechas. Silban junto a mí sus disparos, me traspasa los riñones sin piedad, esparce por tierra mi hiel. Me infiere herida tras herida, me va persiguiendo como un guerrero» (16,9.12-14). «¿Por qué me escondes tu rostro y me consideras enemigo tuyo? ¿Asustas a una hoja fugitiva? ¿Corres tras la paja seca?» (13,24-25).

Pensamos también en aquel silencio de Dios a que estuvo sometido el mismo Cristo en la última noche de su vida, con la angustia de la muerte inminente («Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz»), hasta el grito en la cruz, basado en las palabras de desolación extrema del Salmo 22,2: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado?» (Mt 27,46). Y si este lamento encuentra su puerto en la luz de la Pascua, no es menos cierto que para muchos hombres queda sin respuesta. Este silencio se

convierte en el terreno sobre el que se celebran las apostasías. «¿Por qué sufro? Ésta es la roca del ateísmo», hacía decir G. Büchner al protagonista del drama *La muerte de Danton*. Para el doctor Rieux, de *La peste* de Camus, los sufrimientos de un niño son razón suficiente para negar la existencia de Dios y «para negarse hasta el fin a amar a esta creación donde los niños son torturados».

La soledad del hombre que ha abandonado a Dios o a quien Dios abandona lleva en sí una carga de ateísmo, de destrucción, de ruina para la fe. Como escribía A. de St. Exupéry, «continúan trabajando en el hastío. Nada les falta, salvo el nudo divino que une las cosas. Y entonces todo falta». Sobre el silencio de Dios como escándalo se ha tejido toda una literatura con desenlaces muchas veces irreligiosos o impregnados en todo caso de un gran sentido de impotencia. Pensamos en la mejor filmografía de I. Bergman o en las reflexiones de M. Heidegger, K. Jaspers y J.P. Sartre. Y, sin embargo, como veremos, este silencio no produce sólo muerte o nada. «Dios y la humanidad —escribía en una página extraordinaria Simone Weil— son como dos amantes que han equivocado el lugar de la cita. Los dos llegan con antelación sobre la hora fijada, pero en sitios diferentes. Y esperan, esperan, esperan. El uno está de pie, clavado en su sitio por la eternidad de los tiempos. La otra está absorta e impaciente. ¡Ay de ella si se cansa y se marcha!» La soledad es la sombra de Dios, que es el amor por excelencia (1Jn 4,8). Pero no es necesariamente sinónimo de odio, de vacío o de silencio total.

Todo esto figura también en nuestro texto. Se nota, efectivamente, que el amor de Dios no se ex-

tingue: viste a sus criaturas «con túnicas de piel» (v. 21). Adviértase que en Oriente una de las tareas del padre de familia era proporcionar vestido a todos los miembros del clan. Se trata, pues, de un gesto amoroso y paternal, dejando aparte el hecho de que el autor sacro quiera evocar aquí el origen del vestido. Dios siempre nos precede y nos sigue, incluso cuando nos alejamos de él. «¿Adónde de tu hálito me iría? ¿Adónde podría huir de tu mirada? Si subiera a los cielos, allí estás; si bajara al seol, hete presente; aunque me alce en las alas de la aurora o me instale al extremo de los mares, aun entonces tu mano me conduce, tu diestra me retiene. Si dijera: Que me encubran, al menos, las tinieblas y por luz en torno a mí sea la noche, ni las mismas tinieblas eclipsan para ti, y la noche esplende como el día» (Sal 139,7-12).

Jamás se nos deja solos, ya sea en el tiempo del silencio misterioso *de* Dios, ya en el tiempo de nuestro silencio *para* Dios. Aquel su esconderse por castigo o por misterio es en realidad siempre presencia. Incluso cuando lloramos y cuando caminamos errantes por sendas extraviadas, él no nos ignora; al contrario, recoge nuestras lágrimas en su joyero como si fuesen perlas, impide que se disuelvan en el polvo de la tierra: «De mi peregrinar llevas tú cuenta; recoge mi pesar en tu redoma, ¿no se halla ya en tu libro?» (Sal 56,9). Modificando el célebre principio cartesiano *Cogito, ergo sum*, «pienso, luego existo», K. Barth, el mayor teólogo protestante del siglo XX, escribió: «*Cogitor, ergo sum*», existo porque he sido pensado y amado por Dios. De otra suerte, mi existencia se extinguiría en la nada. Un místico islámico del siglo IX, Bayezid Bastami, confesaba: «Anduve en busca de Dios durante 30 años y cuando, acabado

este tiempo, abrí los ojos, descubrí que era Él quien me buscaba a mí.»

Debemos tener siempre presente esta idea, incluso cuando la dentellada del silencio nos atenaza, incluso cuando el remordimiento nos hace desesperar. Incluso recorriendo mares extraños, volveremos a naufragar siempre en el mar de Dios; incluso buscando tierras exóticas y lejanas, quedará siempre en nosotros la nostalgia del paraíso de Dios, como dijo Jesús en aquella maravillosa parábola del hijo pródigo de pecado y del padre pródigo de amor. Un dicho fulgurante del *Corán* nos recuerda que «de Dios no hay refugio sino en Dios» (11,119). El jardín de Edén está, sí, cerrado, pero no abolido. Vendrá quien lo abra, Cristo, el hombre perfecto e Hijo de Dios.

XII

«CAÍN SE ALZÓ CONTRA ABEL, SU HERMANO, Y LO MATÓ» (Génesis 4,1-8)

[1]*Conoció el hombre a Eva, su mujer, que conci-*
bió y dio a luz a Caín, y dijo: He logrado un varón
con la ayuda de Yahveh. [2]*Después dio a luz a su*
hermano Abel. Abel fue pastor de rebaños, y Caín
agricultor.
[3]*Al cabo de un tiempo, Caín presentó a Yahveh*
una oblación de los frutos de la tierra. [4]*También*
Abel ofreció primogénitos de su rebaño con su grasa;
y se complació Yahveh de Abel y de su oblación,
[5]*pero no de Caín ni de la suya. Caín se irritó sobre-*
manera por ello y su semblante se abatió. [6]*Dijo*
Yahveh a Caín: «¿Por qué te enfureces, y por qué an-
das cabizbajo? [7]*Si hicieras bien, ¿no andarías ergui-*
do? Mas, al no haber obrado rectamente, he aquí
que el pecado está a la puerta, en acecho, codicián-
dote; pero tú debes dominarlo.» [8]*Dijo Caín a Abel,*
su hermano: «Vamos al campo.» Y cuando estuvieron
en el campo, Caín se levantó contra Abel, y lo mató.

El año 1986 se celebró en Venecia un seminario de estudio, bajo la forma de un proceso judicial, dedicado precisamente a la figura de Caín y su delito. Cuanto al fondo del litigio, la sentencia fue absoluto-

ria. Más allá de estos ejercicios un tanto extravagantes, lo cierto es que Caín es un personaje trágico, cuya significación es, ante todo, moral, religiosa, espiritual. Así como en el capítulo tercero del Génesis se ha descrito el pecado en su esencia última y radical, también este célebre relato, perteneciente a la tradición Yahvista, gira en torno al tema del fratricidio, emblema terrible de toda aquella cadena de delitos y de sangre que desquicia la sociedad y las relaciones humanas y, siglo tras siglo, hace acto de presencia en la humanidad. El hilo genealógico que enlaza a los hombres entre sí está teñido de sangre.

Meditaremos esta página en dos momentos. Pero queremos subrayar ya de entrada la conexión que existe, a nivel literario y conceptual, entre el pecado de Adán y el de Caín. Ambas narraciones han sido, en efecto, construidas siguiendo el mismo esquema procesal: al delito (4,2-8; cf. 3,1-7) sigue la apertura de diligencias por el juez divino (4,9; cf. 3,8- 10); al interrogatorio (4,9-10; cf. 3,8-11) sigue la sentencia con la maldición (4,11-12; cf. 3,14-19), cuya ejecución implica el destierro del pecador (4,16; cf. 3,24). De todas formas, el relato se abre con una indicación luminosa, la de un nacimiento. Es significativo observar que es ésta la primera plegaria de que nos habla la Biblia. Al dar a luz a su primogénito, Eva exclama: «He adquirido un varón con la ayuda de Yahveh» (v. 1).

Esta invocación encierra de hecho una densidad que supera todo cuanto puede conseguir una traducción. El verbo hebreo *qanah*, que significa «adquirir», «poseer», y también «generar» y «crear», implica una alusión al nombre del niño, Caín. Con la generación, como se recordaba a propósito de Gén 1,27,

la humanidad participa en cierto modo en la acción del Creador. Y, al dar a luz un hijo, la madre expresa toda la alegría de estar cerca del Señor de la vida. Esta plegaria del alumbramiento demuestra ser, por tanto, un profesión de fe en el Dios de la vida y de la creación. El nombre mismo del niño —aparte una hipotética rememoración de la tribu de los quenitas, presentes en la Biblia (Núm 24,22) y con un nombre parecido al de Caín— expresa esta verdad: todo nacimiento es signo de la creadora acción divina.

Pero muy pronto comienzan a acumularse negros nubarrones en el horizonte. Es significativo el nombre del segundo hijo, Abel, en hebreo *hebel*. Éste es uno de los vocablos predilectos de Qohélet, que lo emplea no menos de 38 veces. Evoca una realidad fluida e inconsistente, a modo de las neblinas del alba disueltas por el Sol, o como las nubecillas que el viento esparce, o como la gota de rocío que se evapora al primer calor, o como la espumeante estela que un barco levanta en el mar y rápidamente se desvanece. Abel lleva simbólicamente en su nombre el drama que le espera, la fugacidad de su existencia, la fragilidad de su historia. La chispa que hace estallar la tragedia está expresada en la Biblia a través de dos elementos. El primero es explícito, el segundo indirecto. Comencemos por este segundo.

En los dos actores del episodio tipifica la Biblia dos modelos sociales: Caín simboliza la civilización agrícola y sedentaria, mientras que Abel encarna el tipo nómada pastoril. Las simpatías se inclinan evidentemente por este segundo esquema de vida, menos dominado por el afán de bienestar y la idolatría de las cosas. El otro elemento está encarnado en la diversa reacción de Dios frente a los diferentes sacrifi-

cios de los dos hermanos. En realidad, con la expresión «complacerse en el sacrificio» el autor sagrado pretende dar a entender que Abel era próspero, bendito de Dios, feliz. Y es precisamente este dato el que desencadena la violencia. La verdadera raíz del pecado de Caín es la envidia, descrita con vivos colores en el v. 5: «Caín se irritó sobremanera y su semblante se abatió.» En hebreo, la irritación aparece definida como ira ardiente. La envidia es como un fuego devorador que produce también efectos de devastación psicológica (el abatimiento del rostro).

La envidia por las cosas de otro, por sus éxitos, por la serenidad del hermano, queda prohibida también en el noveno y el décimo mandamientos («No desearás...») y asemeja a una enfermedad de la que es difícil liberarse. «La envidia es la caries de los huesos», sentencia el libro de los Proverbios (14,30). Y Jesús nos invita a combatir la envidia que nace del corazón junto con otros vicios (Mc 7,22). Más en concreto, podemos afirmar que la competencia económica desenfrenada, sin leyes y sin moral, genera rivalidades y enemistades y puede llegar hasta el crimen. Está chorreando sangre la historia de nuestros días, con los monstruos de las multinacionales, de la droga, de la mafia, de la camorra, de las luchas financieras. El padre de la envidia despiadada y de la competencia frenética es el diablo, como dice el libro de la Sabiduría: «Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (2,24).

El pecado nos asedia con su fuerza demoníaca, se ramifica sutilmente en nuestro interior, crece de día en día en el corazón. Es magnífica la imagen usada en el v. 7: «El pecado está a la puerta, en acecho.» Basta tan sólo con dejar abierto un resquicio y entrará

en tu casa. Y, sin embargo, continúa la Biblia, el hombre no es un esclavo absoluto de los instintos perversos; su libertad, aunque herida, sigue existiendo. Nuestra responsabilidad es siempre auténtica y puede dominar el mal. Antes de acusar a fuerzas exteriores a nosotros, debemos autodenunciarnos en un serio examen de conciencia. Pero Caín se ha entregado ya totalmente al demonio del odio y de la envidia. Sólo tiene ante sí una meta, matar al objeto que le atormenta.

Se alza el alba de aquel día trágico, descrito en la Biblia con una sola pincelada de enorme intensidad y esencialidad: «Y cuando estuvieron en el campo, Caín se levantó contra su hermano, Abel, y lo mató» (v. 8). En esta acción se condensan millones y millones de otros gestos que se repetirán a lo largo de la historia. De este acto nace aquel alud de violencia que penetrará y convulsionará la sociedad. En este acto condena la Biblia la violencia social, dondequiera anide. Caín es el símbolo de la violencia deliberada, consciente y adulta, y es también el signo de las luchas fratricidas que ensangrentarán a menudo las páginas bíblicas (baste recordar el contraste entre Isaac e Ismael, entre Esaú y Jacob, entre José y sus hermanos).

Es una violencia que a menudo se oculta bajo el nombre de «justicia». Caín quería resolver lo que consideraba que era una injusticia que se le hacía. En la novela *Vigilia de Navidad*, el escritor F. Parazzoli observa, remitiéndose precisamente a nuestro texto bíblico: «El hombre aprendió a porfiar con Dios y a matar por justicia. Una cadena de errores. La prueba de todo es que la justicia la hace el que tiene el poder de hacerla y según sus propias reglas. Nadie piensa

en la felicidad del hombre, todos se afanan por ajusticiarle.» Pero por encima de todo este océano de odio, de envidias, de violencias, de sangre, de falsas justicias, se extiende la mirada de Dios, que no ignora el lamento de las víctimas. Más aún, Abel, aquel hombre de nombre frágil y de vida fugaz, se convertirá en imagen del mismo Cristo, machacado por el odio de la humanidad pero resplandeciente en la gloria de Dios.

El mismo Jesús nos recuerda que no se olvidará «toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel» (Mt 23,35). «Tú mismo puedes ver, observar el pesar y la aflicción, para tomarlos en tus manos» (Sal 10,14). En uno de sus relatos, el escritor judío yiddish I.B. Singer, premio Nobel de literatura en 1978, afirma: «Creo que, en algún lugar del universo, debe de haber un archivo en el que se conservan todos los sufrimientos y los actos del sacrificio del hombre. No existiría la justicia divina si la historia de un pobre mísero no adornase eternamente la infinita biblioteca de Dios.» De hecho, el Señor no permanece indiferente ante el crimen de Caín.

Esto es lo que contemplaremos en nuestra siguiente reflexión, cuando sobre el cuerpo martirizado, abandonado en un camino rural, se hará presente Dios y señalará al homicida con un dedo y una pregunta inexorable: «¿Dónde está tu hermano Abel? (v. 9). Ponemos fin ahora a nuestra primera meditación sobre la historia del primer homicidio con la llamada que, a partir de ella, ha tejido la primera carta de Juan: «Porque éste es el mensaje que oísteis desde el principio: que nos amemos los unos a los otros. No como Caín, que era del maligno y degolló a su hermano. ¿Y por qué lo degolló? Porque sus obras eran malas, y las de su hermano justas» (3,11-12).

XIII

«CAÍN, ¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANO ABEL?» (Génesis 4,9-16)

[9]Yahveh preguntó a Caín: «¿Dónde está tu her-
mano Abel?» Respondió: «No sé. ¿Soy yo acaso guar-
dián de mi hermano?» [10]Y él dijo: «¿Qué has he-
cho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí
desde la tierra. [11]Ahora, pues, maldito seas de parte
de la tierra, que ha abierto sus fauces para recibir de
tu mano la sangre de tu hermano. [12]Cuando la tra-
bajes no seguirá dándote su vigor; vagabundo y
errante serás en la tierra.» [13]Respondió Caín a Yah-
veh: «Demasiado grande es mi culpa para que pueda
soportarla. [14]Tú me echas hoy de sobre la haz de la
tierra, y de tu presencia habré de esconderme. Anda-
ré fugitivo y errante por la tierra, por lo que cual-
quiera que me encuentre me matará.» [15]Le respon-
dió Yahveh: «No será así; pues si alguno mata a
Caín, Caín será vengado siete veces.» Yahveh puso
sobre Caín una señal, para que no le matara quien-
quiera que lo hallase. [16]Se alejó Caín de delante de
Yahveh, y habitó en el país de Nod, al oriente de
Edén.

Son famosas las páginas que Victor Hugo ha dedicado al ojo divino que sigue sin tregua a Caín: en

vano busca el homicida sustraerse a aquella mirada inexorable. En realidad, es siempre inminente porque no es exterior al hombre, sino que está instalada en su misma conciencia. Carl G. Jung, que es, junto con Freud, el padre del moderno psicoanálisis, había mandado inscribir este epígrafe en su casa de Küsnach, cerca de Zurich, donde moriría el año 1961: *Vocatus atque non vocatus, Deus aderit*, lo llames o no, aunque le ignores o le rechaces, Dios siempre está presente. Éste es también el destino de Caín, que en vano quiere sustraerse a aquella mirada y a aquella terrible pregunta: «¿Dónde está tu hermano Abel?» Seguiremos ahora la narración bíblica, modelada según un esquema procesal que ya hemos advertido en la anterior reflexión, intentando individualizar todas las fases. Al crimen sigue ahora el castigo.

Dios entra en escena con un interrogatorio que, en su punto culminante, contiene una acusación firme y precisa (v. 9-10). El pecador se hace la ilusión de sustraerse al ojo de Dios y, frente a la ardiente pregunta sobre el crimen, intenta incluso reaccionar con arrogancia: «¿Soy yo acaso guardián de mi hermano?» Un exegeta ha definido esta respuesta como «una chocarrería insolente». Hay también, tal vez, indicios de un miedo sutil que intenta camuflarse bajo la petulancia, como a menudo ocurre. Acaso se trata del recurso implícito a la indiferencia, a la superficialidad, a la mentira, a los cómodos pretextos para evitar el clamor de la conciencia, para reducir al silencio los remordimientos que empiezan a atenazar el corazón. O tal vez nos hallamos ante la conducta de cuantos intentan declinar toda responsabilidad y procuran evitar las consecuencias de sus actos. Pero sigue resonando la terrible pregunta judiciaria de Dios:

«¿Qué has hecho?» Con esta frase se interpela oficialmente al acusado en los procesos del Antiguo Oriente. Es también la frase que los profetas lanzan, en nombre de Dios, contra el Israel prevaricador: «¿Qué has hecho, pueblo mío...?»

Pero he aquí la acusación neta y puntual, que no admite escapatorias ni bromas hipócritas de protección y defensa. La sangre de Abel habla, clama la muerte de los inocentes, el grito de los oprimidos sube hasta Dios. En la antigua praxis de Israel se debía cubrir con arena la sangre derramada en un delito, porque se pensaba que clamaba venganza al cielo. Ezequiel recuerda que la arrogancia de Jerusalén había llegado al extremo de dejar «al desnudo» sobre la tierra la sangre de las víctimas, permitiendo que «gritase» a Dios, con la seguridad de que Yahveh permanecería indiferente. «Porque la sangre está dentro de ella, sobre una roca desnuda la puso sin derramarla en tierra, para que la cubriera el polvo. Para provocar mi ira, para tomar venganza, puse su sangre sobre roca desnuda que no pueda cubrirse» (24,7-8). Éste es el drama que todavía hoy se repite cuantas veces estallan guerras, venganzas, opresiones, estragos, violencias: se dejan sobre la haz de la tierra cadáveres que condenan al homicida, incluso aunque los magistrados no consigan nunca o no quieran descubrir a los culpables. Porque la condena ha sido ya pronunciada por el mismo Dios.

Y la condena está ya a punto, también para Caín. Se halla formulada en los v. 11-12, que siguen el esquema de las maldiciones divinas eficaces: En el cap. 3 no se maldecía a la mujer ni al hombre, sino sólo a la serpiente y a la tierra. Ahora, en cambio, es el hombre mismo, el asesino, el que es alcanzado por

la palabra de Dios, que es espada, fuego que reduce a cenizas, «martillo que tritura la piedra» (Jer 23,29). La maldición tiene un objeto bien preciso, la exclusión de la comunión fraterna, de la tierra en que se vivía en paz y que ahora ha bebido y está empapada de la sangre del hermano. Con el término «vagabundo», el hebreo indica un moverse de acá para allá, un andar sin rumbo, y la pérdida del sentido de la vida. Como se dice en el Salmo 56, sólo Dios lleva las cuentas de nuestro peregrinar (v. 9). El otro vocablo, traducido por «errante», se refiere en su sentido literal a un caminar a tientas como los ciegos. Es la representación de una especie de contrarréplica: quien ha roto, con el homicidio, las relaciones humanas, se convierte en un ser solitario, perseguido, errante, sin amigos, un errabundo sin tregua.

Se abre el capítulo dramático del vacío y de la soledad que el pecado genera. Tras haber hablado ya de la soledad de parte de Dios, nos detendremos ahora en la soledad frente al prójimo. Aunque en un contexto muy diferente, Job nos ofrece un retrato extraordinariamente vivo de esta condena que rompe todos los lazos: «Mis hermanos se alejan de mí y mis conocidos procuran evitarme. Han desaparecido mis vecinos y allegados, me han olvidado los huéspedes de mi casa. Mis criados me toman por extraño, forastero soy a sus ojos... Fétido soy para los hijos de mi vientre. Hasta los niños me desprecian; si intento alzarme, se burlan. Todos mis íntimos me aborrecen, los que yo amaba se han vuelto contra mí» (19,13-19). Para una cultura profundamente «social», como la semita, esta marginación es signo de muerte y de horrible maldición. El aislamiento es un desierto inhóspito. Como dice un proverbio alemán: *Isolierung*

ist Verarmung, «el aislamiento es empobrecimiento».

Toda la plegaria del Salterio está transida del escalofrío de la soledad frente al prójimo, contemplada como una prueba intolerable que se presenta ante Dios para que nos libre de ella. «Mi padre y mi madre me han abandonado», exclama el orante del Salmo 27, pero le consuela la certeza de que el Señor le acoge (v. 10). El leproso del Salmo 38 se lamenta de que «amigos y vecinos se apartan de mi plaga, mis parientes me tienen a distancia» (v. 12). El exiliado en la Alta Galilea, junto a las fuentes del Jordán, que ha compuesto los Salmos 42-43, siente en torno a sí el frío de la ironía de quienes le dicen: «¿Dónde está tu Dios?» (42,10- 11). El anciano del Salmo 71 ve en su entorno confabulaciones y soledad y grita: «¡Tampoco en la vejez y en la canicie me abandones, oh Dios!» (cf. v. 9-11.18). En los Salmos 22 y 59 el fiel se siente rodeado de un muro de odio, que se tipifica en un símbolo «bestial»: «Mastines me circundan y me asedia una turba de malvados... Regresan por la tarde, ladrando como perros, corriendo la ciudad» (22,17; 59,7.15).

También sobre el justo puede abatirse la desdicha del aislamiento. Es emblemático en este sentido el relato de la pasión de Jesús. Aquella noche, la oscuridad no era sólo exterior, sino que también hundía sus tentáculos en el corazón de Cristo. Los amigos-discípulos se durmieron. «¿No habéis podido velar una sola hora conmigo?» (Mt 26,40). Y, apenas fue arrestado, «todos los discípulos le abandonaron y huyeron» (Mt 26,56). Pero aún no se ha llegado al fondo del abismo de la oscuridad. Todos los evangelistas narran con detalle la traición de Pedro (Mt 26,69-75; Mc 14,66-72; Lc 22,55-62; Jn 18,17.25-27). Una trai-

ción que va *in crescendo*: «Entonces (Pedro) se puso a echar maldiciones y a jurar: ¡Que no conozco a ese hombre!» (Mt 26,74). El abandono es total sobre la cruz, cuando no sólo «los que pasaban le insultaban», y «también los ladrones que habían sido crucificados con él lo insultaban» (Mt 27,39.44), sino que incluso el Padre calla: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado?» Y hasta esta última plegaria de Jesús es mal interpretada: «Algunos de los que estaban allí decían: Éste está llamando a Elías... Vamos a ver si viene Elías a salvarlo» (Mt 27,47-49).

Precisamente porque la soledad como condena es insoportable, también Caín se siente conmovido y parece emprender la senda del arrepentimiento: «Demasiado grande es mi culpa para que pueda soportarla...» (v. 13-14). En esta súplica recurre a la misericordia divina, tras haber sido condenado por su justicia. Y precisamente en este instante el horizonte se ilumina. Dios es siempre misericordioso y la segunda y lapidaria sentencia atempera el rigor de la condena de la justicia divina. Caín debe expiar, ciertamente, pero ahora se halla bajo la protección del Señor que lo tutelará contra toda venganza (v. 15). También el asesino está en manos de Dios. A ningún hombre le asiste el derecho a ocupar el puesto de Dios en el juicio último. Ni siquiera el Estado tiene el derecho de condenar a muerte a los criminales; la pena de muerte es, por tanto, un acto que intenta sustituir al Señor único de la vida y de la muerte. El arrepentimiento es, por supuesto, un acto humano de conversión, pero es también en sí mismo un primer gesto del amor de Dios. Lo dice, en términos sugerentes, un relato biográfico de una mística islámica del siglo VIII, Rabi'â: «Un hombre dijo a Rabi'â: He cometido muchos pecados y transgresiones

graves, pero, si me arrepiento, ¿me perdonará Dios? Rabi'â contestó: No, tú te arrepentirás si él te perdona.»

El narrador bíblico expone simbólicamente el perdón y la protección de Dios sobre Caín mediante «una señal, para que no lo matara quienquiera que lo encontrase» (v. 15). Tal vez haya aquí una alusión a los tatuajes, a los peinados o a las insignias con que en Oriente se distinguen, todavía hoy, las distintas tribus o comunidades. De todas formas, en este pasaje la señal de Caín encierra un valor teológico. Es indicio de que Dios se cuida también de los pecadores. Tras haber condenado al asesino, Dios no lo abandona a su suerte, sino que lo acoge bajo aquella suprema jurisdicción a la que pertenecen todas las vidas. Ocurre muy a menudo que quienes se dan por bienpensantes no conocen la piedad y, bajo el barniz de su aparente moderación, revelan instintos reprimidos de agresividad y reclaman a grandes voces castigos ejemplares, venganzas oficiales, penas de muerte. Otros, en cambio, tienen el corazón tan devastado por el odio que sólo conocen la palabra violencia y la ley del más fuerte, hasta convertir a la sociedad en una jungla. En su obra *Ricardo II,* ilustra Shakespeare con enorme fuerza esta actitud en un diálogo entre la reina Ana y Ricardo, usurpador y asesino. Ana: «Por Dios, incluso las fieras tienen a veces sentimientos de piedad.» Ricardo: «Pero, precisamente, porque no soy una fiera, no tengo estos sentimientos.»

Nuestra lectura de la oscura historia de Caín desemboca, en cambio, en un retrato del Dios «compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en gracia y fidelidad, que guarda su clemencia hasta la milésima generación; que tolera culpas, transgresiones y pecados, pero que no deja nada impune y castiga la falta de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos has-

ta la tercera y cuarta generación» (Éx 34,6-7). El libro de la Sabiduría canta: «El imponerte grandiosamente está siempre en tu mano. Y a la fuerza de tu brazo ¿quién podrá resistir?... Tienes piedad de todos, porque todo lo puedes, y apartas la vista de los pecados de los hombres para que se arrepientan; porque tú amas todos los seres y nada aborreces de lo que hiciste... Tú, que eres dueño de la fuerza, juzgas con clemencia y nos gobiernas con mucho miramiento, pues en tu mano está el poder cuando quieres. Mediante tales hechos enseñaste a tu pueblo que el justo debe ser amigo de los hombres» (11,21.23-24; 12,1-2.18-19).

Ponemos fin aquí a nuestra reflexión con un hilo de luz, de alegría, de esperanza tras la brutalidad de la violencia. El escritor argentino J. L. Borges nos ayuda, con pinceladas plenas de fantasía, a redescubrir este aspecto positivo de la narración de Caín y Abel en un apólogo sobre la culpa, el remordimiento y el perdón. Caín y Abel se encuentran tras la muerte del segundo. Caminaban por el desierto y se reconocieron de lejos, porque los dos eran de elevada estatura. Los hermanos, sentados en tierra, encendieron fuego y comieron. Estaban callados, como ocurre a la gente cansada cuando declina el día. En el cielo apuntaban algunas estrellas que aún no tenían nombre. A la luz de las llamas Caín notó en la frente de Abel la señal de la piedra y, dejando caer el pan que estaba a punto de llevarse a la boca, pidió perdón por su delito. Abel respondió: «¿Me has matado tú a mí o yo a ti? Ya no lo recuerdo: estamos aquí juntos como antes.» «Ahora sé que de verdad me has perdonado —dijo Caín— porque olvidar es perdonar.» Abel respondió lentamente: «Así es. Mientras dura el remordimiento dura la culpa.»

XIV

«SI CAÍN SERÁ VENGADO SIETE VECES, LÁMEK LO SERÁ SETENTA Y SIETE» (Génesis 4,17-24)

17Conoció Caín a su mujer, que concibió y dio a
luz a Henok. Y edificó Caín una ciudad a la que dio
el nombre de su hijo: Henok. 18A Henok le nació
Irad, e Irad engendró a Mehuyael, y Mehuyael engen-
dró a Metusael y Metusael engendró a Lámek.
19Lámek tomó para sí dos mujeres: una de ellas se lla-
maba Adá, y la otra Silá. 20Y Adá dio a luz a Yabal,
que fue el padre de los que habitan en tiendas y tie-
nen rebaños. 21Su hermano se llamaba Yubal, y fue
el padre de todos los que tocan la cítara y la flauta.
22También Silá dio a luz a Tubal-Caín, forjador de
instrumentos cortantes de bronce y de hierro. La her-
mana de Yubal-Caín fue Naamá.
23Dijo Lámek a sus mujeres:
«Adá y Silá, oíd mi voz; / mujeres de Lámek, escu-
chad mis palabras. / Por haberme herido él he matado
a un hombre / y a un joven por haberme golpeado. /
24Si Caín será vengado siete veces/ Lámek lo será se-
tenta y siete.»

Se propaga la genealogía de la violencia. Sus eslabones son sólidos y se espesan, porque como dice un antiguo proverbio oriental, la madre de la violencia

está siempre encinta. El aumento de la violencia, que ha partido de Caín, alcanza ahora su ápice en su descendiente Lámek. De todas formas, este pasaje está construido con dos elementos. Por un lado, la genealogía de Caín aparece acompañada de una constelación de artes y oficios, cuya génesis se intenta describir de forma simbólica; por el otro, parece marcada por el hilo rojo de la violencia y de la venganza ciega. En estos dos elementos fijaremos ahora nuestra atención y nuestras reflexiones.

Resulta curioso este juicio implícitamente negativo de la Biblia sobre las ciencias, las artes y las técnicas. Se presenta a Caín como el antepasado de los urbanistas y de los arquitectos, como el ciudadano instalado en un área defendida, como el sedentario que detesta a nómadas y gitanos. Del peor de sus descendientes, Lámek, nacen Yubal, «padre de todos los que tocan la cítara y la flauta» (su nombre alude al hebreo *yobel*, «cuerno», «trompa») y Tubal-Caín, «forjador de instrumentos cortantes de bronce y de hierro» (*tubal* es una conocida vulgarización para designar a los trabajadores de metales y *kain* remite a los trabajos del herrero). Arte y ciencia llevan en sí una marca contaminada, son actividades peligrosas. Y, sin embargo, vemos en numerosas páginas que la Biblia ama la música y la poesía y exalta la ciencia y la transformación humana del cosmos. Ya la manera misma de presentar al hombre como cultivador y guardián del jardín de Edén, poniendo nombre a los animales, es un modo de definirle tal como ha sido pensado y querido por Dios.

Indudablemente, el autor quiere polemizar aquí contra la cultura circundante, hostil al mundo nómada al que Israel se sentía vinculado. Las grandes ciudades mesopotámicas y cananeas, con su lujo, sus artis-

tas, sus artesanos y sus cultos, constituían en sí poco menos que el paradigma de la corrupción y de la falsa religiosidad. No es nada casual, como ya hemos dicho, que Israel prohibiera toda representación de la divinidad, ante el temor de que pudiera convertirse en raíz de la idolatría: «No te harás ninguna imagen esculpida, ni figura de lo que hay arriba en los cielos, o abajo en la tierra, o en las aguas debajo de la tierra» (Éx 20,4). Pero, más allá y por encima de esta crítica inmediata de las artes y las ciencias, podemos recoger ahora un mensaje ulterior y más amplio, que afecta también, y de manera muy profunda, a nuestra propia historia.

De hecho, la civilización del bienestar y de la tecnología presenta siempre aspectos ambiguos. Por un lado, abre horizontes maravillosos, penetra en los secretos de la materia, sondea las fronteras mismas de la vida y de la muerte. Pero, por el otro, se deja tentar por el orgullo de sustituir al Creador, violentando la naturaleza y quebrantando las leyes divinas de la moral. La ciencia hace al mundo a un mismo tiempo habitable y deforme, lo transforma y lo devasta, libera sus potencialidades y lo destruye. El arte exalta al hombre, pero a veces le engaña; los medios de comunicación acercan a los hombres, pero a veces también los envuelven en las redes de la falsedad; la técnica hace la vida más sosegada y también más árida; el bienestar permite que el hombre se realice, pero también que se torne obtuso y egoísta. Arte y ciencia son, pues, un riesgo apasionante, pero siempre un riesgo.

La Biblia nos invita, pues, a recordar que la ciencia es un instrumento extraordinario, pero que se la debe usar con corazón limpio, pues, de otra suerte, se transforma en un fetiche o en un Molok que nos devora.

No se debe caer en el masoquismo, el primitivismo o la retórica ascética, pero el creyente debe saber vivir con cierto distanciamiento en el mundo admirable de las transformaciones y las conquistas. Aunque se trata de un ideal que debe cotejarse en cada instante con el presente, el cristiano debe albergar una cierta nostalgia de la libertad absoluta frente a las cosas y las circunstancias, e incluso frente a las personas y los sentimientos. Ésta es hasta cierto punto la enseñanza de la pobreza creadora anunciada por Jesús y vivida, como un signo, en la gran tradición mística. Es famoso el punto de partida del *Relato de un peregrino ruso*: «Soy por la gracia de Dios hombre y cristiano, por acciones gran pecador, por vocación peregrino de la especie más miserable, errante de lugar en lugar. Mis bienes terrenales son una alforja a la espalda con un poco de pan seco y en el bolso interior de la camisa la Sagrada Biblia. Nada más.»

El hombre ahíto de cosas no sabe ya contemplar y aguardar, no sabe ya esperar y amar. El hombre reducido a producto tecnológico, encuadrado en *tests*, ofuscado por la publicidad, preocupado sólo por un cuerpo sano y perfecto, no conoce ya ni la poesía ni la fe. Es impresionante la imagen del apócrifo *Evangelio de Tomás* que describe a Cristo entrando en el mundo con el cáliz del vino puro de la verdad y encuentra a la humanidad emborrachada con vino de ínfima calidad. «Tengo algo que decir, pero nadie a quien decirlo», exclama también Jesús en otro antiguo texto apócrifo. Volvemos a descubrir el amor a través de la sencillez, el silencio, la pobreza de espíritu, la desnudez interior. Hay un orgullo del saber y del hacer que mata espiritualmente. «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas

a sabios y entendidos, y las has revelado a la gente sencilla» (Mt 11,25).

Una vez más podemos ilustrar esta lección de humildad y de pureza de espíritu con una parábola. Nos la hará más viva y fragante y la resumirá en la fuerza esencial de un símbolo. La narración tuvo su origen en la antigua sabiduría de los padres del desierto. Se habla en ella de un joven discípulo, verdadero prodigio de sabiduría. Los estudiosos buscaban su consejo, sus conferencias atraían a un gran público, todos se maravillaban de su cultura. El rey, deseoso de atenerse a un consejo seguro y acrisolado, fue a visitar un día a un viejo maestro que vivía en el silencio y apartado en una zona desértica y le preguntó: «Dime, ¿es cierto que aquel joven sabe todo cuanto se dice que sabe?» «A decir verdad —respondió irónicamente el viejo maestro— habla tanto y hace tantas cosas que no veo cómo puede encontrar tiempo para saber algo.»

Una ciencia omnipotente es en realidad prepotencia e ilusión. Y llegamos así al segundo tema, el de la violencia, que ya ha derramado siniestramente su helada luz sobre todo el cap. 4 del Génesis, a partir del crimen de Caín. No tiene nada de casual que la genealogía que el autor bíblico está trazando sea la cainita. En *El misterio de los santos inocentes,* el escritor francés Charles Péguy pone en boca de Dios este amargo soliloquio: «Los hombres preparaban tales errores y monstruosidades que yo mismo, Dios, estaba espantado. Apenas podía soportar la idea. He debido perder la paciencia, y soy muy paciente, porque soy eterno. Pero no he podido detenerme. Era más fuerte que yo. También tengo un rostro airado.» La violencia asciende en espiral, y así lo demuestra el canto terrible de Lámek.

Es una violencia que quebranta el equilibrio de la ley del talión, basada en la justicia distributiva (a una ofensa se respondía con otra ofensa igual, suavizando así el contencioso), y opone la retorsión sin límites, que sigue siendo, todavía hoy día, la base del comportamiento de algunos Estados e individuos. Alguien me ha hecho un rasguño. Pues bien: lo mato. Uno me ha causado una herida. Yo lo extermino. Alguien ha ofendido a mi familia o a mi nación. Lo ataco sin tregua hasta erradicarlo de la tierra de los vivos. Este espíritu vindicativo y opresor invade —consciente o inconscientemente— incluso a personas por encima de toda sospecha, a menudo pacíficos burgueses bienpensantes que, apenas se les toca en lo vivo, se transforman en justicieros implacables. El monstruo de la violencia dormita en nuestro interior y está al acecho, ante la puerta blindada de nuestras habitaciones, como ya decía el Génesis en la narración de Caín (4,7). El por otra parte tan amable y distanciado filósofo I. Kant escribía tranquilamente, en su *Crítica del juicio,* que «la guerra, aunque oprime al género humano con terribles calamidades, es un estímulo más para desarrollar hasta el más alto grado todos los talentos de la cultura.»

Volvemos así al nexo antes subrayado entre ciencia y pecado. Cuántas veces la ciencia se pone a servicio de los artefactos militares; cuántas veces se encuentran excusas «morales» para justificar las guerras; cuántas veces se buscan justificaciones para la violencia del Estado o para la pena de muerte; cuántas veces se tiene el convencimiento de que a la razón o la religión les asiste el derecho a imponerse incluso por la fuerza. Ya uno de los padres de la filosofía, el griego Heráclito, en un fragmento (n. 14) declaraba (¿complacido o

desconsolado?) que «la guerra es padre y rey de todas las cosas». Y cuántos son, todavía hoy día, los que razonan con la mentalidad del «superhombre» o con aquella retórica dictatorial según la cual, sin la sal de la guerra, se impondría la hegemonía de los castrados, de los imbéciles, de los cobardes. Es necesario mantener bajo vigilancia todas estas metástasis que invaden el cuerpo de la sociedad y de la historia. Aludiendo a la locura nazi, pero abarcando todas las formas de opresión y de violencia, el dramaturgo Berthold Brecht dirige a su público, al término de *La resistible ascensión de Arturo Ui*, esta advertencia: «Aprended que es preciso ver, y no mirar al vacío, que es preciso actuar y no hablar. Este monstruo estaba a punto, una vez más, de gobernar el mundo. Los pueblos lo extinguieron, pero no cantemos victoria demasiado pronto; el seno del que nace es todavía fecundo.»

El cristiano debe ser hombre de paz, porque «los que practican la paz serán hijos de Dios» y «los sufridos heredarán la tierra» (Mt 5,5.9). «Yo os digo —prosigue Jesús en el Sermón de la montaña— amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mt 5,44). Y también: «Si alguien te pega en la mejilla derecha, preséntale también la otra; y al que quiere llevarte a juicio para quitarte la túnica, déjale también el manto» (Mt 5,39-40). Jesús alude incluso al canto de Lámek cuando, a la pregunta de Pedro: «Señor, ¿cuántas veces debo perdonar a mi hermano? ¿Hasta siete veces?», responde: «No te digo siete veces, sino setenta veces siete» (Mt 18,21-22). Pongamos fin aquí a nuestra reflexión sobre este pasaje que, al igual que los precedentes, se debe transformar en un examen de conciencia. Volvamos sobre su conjunto, en su relación entre ciencia y violencia (la relación entre violen-

cia y política se explicará en el cap. 11, a propósito de la «torre de Babel»).

En las antiguas narraciones sumerias fueron los dioses quienes enseñaron a los hombres las artes y las ciencias, y el progreso tenía por consiguiente carácter divino. La Biblia, en cambio, aun reconociendo en muchos lugares el valor positivo del progreso, señala también que está amenazado por la libertad enferma del hombre. Artes y ciencias son realidades humanas que a veces el hombre quiere utilizar para derrotar a Dios y al prójimo, como hace Prometeo en el célebre mito griego. Bajo el progreso técnico se oculta, pues, una constante ambigüedad. La cultura y el progreso son para la Biblia virtudes «laicas», realizaciones humanas. No es lícito confundir, con mentalidad integrista, fe y ciencia. La misión de Dios no es llenar con su revelación las lagunas de nuestros conocimientos. Ya san Agustín, en su comentario al Génesis, observaba que «no se lee en el Evangelio que el Señor haya dicho: Os enviaré al Espíritu Paráclito que os enseñará cómo se mueven el Sol y la Luna. Quería formar cristianos, no matemáticos».

El hombre utiliza a menudo la ciencia como un desafío a Dios, como un instrumento con el que competir con el Creador, como un medio con el que atentar contra la armonía del proyecto de Dios. Pero siempre queda la esperanza de que retorne a «cultivar y guardar» el jardín del mundo con su cultura, su ciencia y su técnica, en armonía con el Señor. Aquel día, como proclamaba Isaías, las armas se convertirán al fin en medios para el progreso de los pueblos: «Forjarán azadones con sus espadas y hoces con sus lanzas. No alzará la espada nación contra nación, ni se adiestrarán más en arte de la guerra» (2,4).

XV

«HENOK DESAPARECIÓ, PORQUE DIOS SE LO LLEVÓ»
(Génesis 4,25-26; 5,21-24; 6,1-4)

25 *Adán conoció de nuevo a su mujer, que dio a
luz un hijo, al que puso por nombre Set, diciendo:
«Dios me ha concedido otro descendiente en lugar de
Abel, a quien mató Caín.»*

26 *También a Set le nació un hijo, a quien llamó
Enós. Fue el primero en invocar el nombre de Yahveh.*

21 *Tenía Henok sesenta y cinco años cuando en-
gendró a Matusalén.* 22 *Después que engendró a Ma-
tusalén, anduvo Henok en compañía de Dios trescien-
tos años; y engendró hijos e hijas.* 23 *Caminó Henok
con Dios y desapareció, porque se lo llevó Dios...*

1 *Cuando los hombres comenzaron a multiplicarse
sobre la tierra y les nacieron hijas,* 2 *vieron los hijos de
Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, y to-
maron para sí de entre todas ellas las que bien quisie-
ron.* 3 *Dijo entonces Yahveh: «No permanecerá mi es-
píritu en el hombre para siempre, puesto que él es
pura carne. Ciento veinte años serán sus días.»*
4 *Había gigantes en la tierra por aquellos días, y tam-
bién después, cuando los hijos de Dios se unieron a las
hijas de los hombres y ellas les dieron hijos. Éstos son
los héroes que fueron desde muy antiguo hombres fa-
mosos.*

Reunimos aquí tres pequeños fragmentos de la narración del Génesis. Aunque los temas y los protagonistas son distintos, los tres ofrecen un perfil teológico y espiritual homogéneo. Iniciaremos nuestra reflexión con el último pasaje, un relato arcaico y dificilísimo, a pesar de su brevedad, el relativo a los «gigantes», una especie de Titanes orientales, nacidos de la unión entre los «hijos de Dios» y las «hijas de los hombres», es decir, de seres celestes y mujeres mortales (6,1-4). Es evidente el cariz mitológico de este episodio, que en épocas pasadas fue interpretado como un pecado de los ángeles que se rebelaron contra Dios. Probablemente el autor bíblico recoge aquí una tradición indígena cananea centrada en torno a los «gigantes» nacidos de una hierogamia, es decir, de un matrimonio sagrado entre divinos y humanos, evocado en los cultos de la fertilidad difundidos por el mundo circundante y anterior a Israel.

Pero el autor inspirado imprime al mito cananeo una interpretación absolutamente diferente: el hombre que desafía a Dios, acercándose a él contra su voluntad, como había hecho el Prometeo griego al escalar el cielo, es arrojado por Dios a la mortalidad, a la miseria de la criatura. El sueño del hombre de hacer saltar las fronteras que le separan del misterio divino está condenado al fracaso. Éste es el camino más clamorosamente equivocado para establecer lazos con Dios. «Los bienes más preciosos —ha escrito Simone Weil— no deben ser conquistados, sino recibidos como un don.» Nos hallamos, pues, ante la descripción de una falsa religiosidad de cuño voluntarista que, al fin, se reduce a superstición, magia y pecado de soberbia. Y es vana ilusión querer «poseer» a Dios a base de reducirlo a una realidad que puede ser asaltada y conquistada.

Y esto es justamente lo que hará el rey de Babilonia, en aquella bellísima y poderosa elegía satírica que sobre este tema compuso Isaías: «Tú que decías en tu corazón: Subiré a los cielos, por encima de los astros de Dios elevaré mi trono; me sentaré en el monte de la asamblea, en el límite extremo del norte. Subiré sobre las alturas de las nubes, me igualaré al Altísimo. Pero al seol has sido derribado, al límite extremo del pozo» (14,13-15). Es aquel mismo desafío de Adán —es decir, de todo hombre pecador— tal como se nos describió en el cap. 3 que ya hemos meditado. Muy distinta es la actitud del justo, que se sabe suspendido entre la gracia divina y su pobreza humana. Ésta es la única senda por la que se llega al abrazo de Dios. Primo Mazzolari ha dejado escrito: «Mi vida se desliza entre estos dos momentos como entre dos polos opuestos: mi pobreza y tu sobreabundante misericordia. Por eso aquí mi suspiro y mi grito: *Veni, Domine, et noli tardare!*»

El hombre que desafía a Dios se ve rechazado y arrojado a su miseria. Al fin se descubre que su gesto es ridículo y autolesionante, el gesto de un «titán enano», como ha definido gráficamente Victor Hugo al soberbio. Es lapidario el juicio de Dios citado en el v. 3: «No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre, puesto que él es pura carne. Ciento veinte años serán sus días.» La unión forzada y mágica con la esfera de lo divino encerraba en sí sutilmente la ilusión de asegurar al hombre una vida sin fin. Pero ahora se manifiesta su fracaso total: el hombre es «pura carne» —es decir, realidad frágil, perecedera, condenada a retornar al polvo—, porque su vida depende del don del espíritu de Dios. Al hombre que desafía a Dios sólo le queda, en definitiva, entre las manos su impotencia y su caducidad.

Aflora, pues, una reflexión sobre la brevedad de la vida, tema que ha dictado páginas de extraordinaria intensidad a la Biblia, como, por lo demás, a todas las literaturas. Canta el salmista: «Hazme, Señor, saber mi fin y cuál es la medida de mis días, para ver cuán efímera es mi suerte. Velo: hiciste mis días de unos palmos, mi existencia ante ti como una nada: en total no es más que un soplo cuanto el hombre subsiste» (Sal 39,5-7). Ésta es nuestra auténtica biografía. A los 969 años de Matusalén y a los cientos de años de los personajes citados en el cap. 5, a los 365 años de Henok, todas ellas cifras simbólicas para describir una plenitud de vida y de paz, se contraponen ahora los 120 años, una duración simbólicamente bloqueada, que luego será reducida, con visión realista, en el Salmo 90: «Nuestra vida es setenta años, ochenta años la vida de los más fuertes» (v. 10).

Esta página bíblica vuelve a ponernos ante los ojos el sentido del límite humano frente al orgullo tecnicista de nuestro tiempo; nos invita a mirar sin falsos pudores ni ilusiones esta fecha que todos llevamos idealmente grabada en la frente, la fecha de nuestra muerte. Platón había declarado que «los que aman la sabiduría estudian continuamente la muerte». Cuanto más busca el hombre asegurarse la vida física, tanto más se le escapa —como por trágica ironía— de las manos. Una vez más vuelve a insistir el salmista: «Ni uno de ellos es capaz de salvar a su hermano, ni de pagar a Dios rescate por sí mismo. Demasiado elevado es el precio de sus vidas y habrán de renunciar definitivamente. ¿Podrán vivir por siempre y no ver la destrucción?... El humano no entiende en su opulencia, es comparable a las bestias que perecen» (Sal 49,8.10.21).

Ello no obstante, nuestro texto presenta, frente a

la falsa religiosidad y la muerte, un cuadro luminoso de rasgos positivos. Tiene por protagonistas a dos descendientes de Adán, dos criaturas mortales por tanto, no dos «hijos de Dios»: son Enós y Henok. De Enós se dice que «fue el primero en invocar el nombre de Yahveh». El original hebreo utiliza aquí el nombre sacro e inefable de Dios, YHWH que más tarde le será revelado específicamente a Moisés y a Israel en el Sinaí y que nosotros solemos pronunciar «Yahveh». Para la tradición Yahvista a la que pertenece la nota de Gén 4,26, el nombre personal de Dios es accesible no sólo a los hijos de Israel, sino a todos los hijos del hombre. Hay, pues, una revelación cósmica abierta a todas las criaturas, de la que surgen un culto y una espiritualidad universales y que permite el nacimiento de «santos paganos», como definiría el cardenal Daniélou, con hermosa expresión, a los varios Enós, Henok, Noé, Job, Rut, etc., de origen no hebreo y, sin embargo, celebrados como modelos en la Biblia.

Frente a todo integrismo, la Biblia nos invita a acoger este inmenso suspiro de fe que brota de todos los pueblos y todas las religiones. Nos invita a no ser tacaños como Jonás, molesto porque también los enemigos ninivitas podían convertirse y llevar a cabo buenas obras. Nos invita a recoger los tesoros de espiritualidad presentes en tantas expresiones religiosas, «porque desde el lugar por donde sale el Sol hasta el lugar de su ocaso, mi nombre es grande entre las naciones, y en todo lugar, un sacrificio humeante se ofrece a mi nombre, una oblación pura, porque grande es mi nombre entre las naciones, dice Yahveh Sebaot» (Mal 1,11). Es realmente imposible no considerar un don de Dios oraciones de tan alta espiritualidad como esta invocación india: «No pido para ser rico ni colmado de hono-

res. No suplico para poseer la felicidad ni la fascinación de la poesía. Oro para que toda mi vida pueda poseer el amor. ¡Que pueda yo siempre alegrarme por el amor de amarte!»

Esta misma fidelidad amorosa a Dios es también el emblema del segundo personaje, Henok, que «caminó con Dios», expresión simbólica para indicar una existencia consagrada al Señor.

Justamente a través de este «camino» se evita que la vida se hunda en el abismo de la nada. De hecho, en Gén 5,22 se nos dice que, al final de su existencia terrena, a Henok «se lo llevó Dios», tal como acontecería más tarde con el profeta Elías, arrebatado al cielo en un carro de fuego (2Re 2,11). La expresión verbal «se lo llevó Dios» es una primera formulación de la fe de Israel en la inmortalidad bienaventurada. El reto blasfemo de los «hijos de Dios» y las «hijas de los hombres» había reducido a la humanidad a la prisión del tiempo y a los límites de la condición de criatura. La fidelidad religiosa de Henok muestra a la humanidad la posibilidad de una comunión eterna con el Dios de la vida. Una vez más el salmista declara: «Tú, cierto, no abandonas mi vida ante el seol, no dejas a tu amado ver la fosa. Tú me muestras la senda de la vida: contigo, la alegría hasta la hartura; a tu diestra, delicias sempiternas» (Sal 16,10-11).

El hombre que está en comunión con Dios por medio de la gracia durante su existencia terrena se halla ya en cierto modo invadido por la eternidad y arrancado a las fauces de la muerte. Ya en sus días caducos siembra una semilla de eternidad, porque Dios está con él y él con Dios. La inmortalidad no es sino el florecimiento final de un germen que ha sido depositado ya en el suelo de nuestra existencia terrena y de nues-

tro cuerpo mortal. «Yo estoy siempre contigo, tú cogiendo mi diestra. Con aviso me guías para ponerme en dignidad» (Sal 73,23). La inmortalidad bíblica no es la platónica, que remite a una vida sin fin como cualidad específica y prerrogativa del ser espiritual del alma. La eternidad bíblica es la participación en la «gloria» misma de Dios, en su vida y es, por tanto, un don que gusto por anticipado cuando comienzo a existir en comunión con Dios durante mi vida terrena. La fidelidad a él es ya un ensayo de eternidad.

Ésta es nuestra gran espera, nuestra esperanza y nuestro gozo. «¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿Tribulación o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada?... Sin embargo, en todas estas cosas vencemos plenamente por medio de aquel que nos amó. Pues estoy firmemente convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,35.37-39). Cuanto más dejemos que Dios inunde nuestra vida con su palabra y su acción, más sentiremos que se desvanece el temor de la muerte y que brilla la aurora de la eternidad. Confiemos la conclusión a un testimonio incandescente, el de Dostoievski en *Los demonios*: «Mi eternidad es indispensable, porque Dios no quiere cometer una iniquidad ni apagar del todo el fuego del amor que ha encendido para él en mi corazón. ¿Hay algo más querido y más fuerte que el amor? El amor es superior a la vida, es la coronación de la vida. ¿Cómo es, pues, posible que no se le someta la vida? Si he comenzado a amarle durante mi vida terrena y si me he alegrado con su amor, ¿es posible que me extinga a mí y a mi amor y me convierta en nada? Si existe Dios, también yo soy inmortal.»

XVI

«ERA GRANDE LA MALDAD DEL HOMBRE SOBRE LA TIERRA» (Génesis 6,5-12)

5 Viendo Yahveh que era grande la maldad del
hombre sobre la tierra, y que todo el designio de su
corazón tendía siempre y únicamente al mal, 6 se arre-
pintió Yahveh de haber hecho al hombre en la tierra,
se dolió en su corazón, 7 y dijo: «Exterminaré de la
haz de la tierra al hombre que he creado, desde el
hombre hasta los animales domésticos, y hasta los rep-
tiles y las aves del cielo, pues me pesa de haberlos he-
cho.» 8 Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahveh.
9 Ésta es la historia de Noé. Fue Noé varón justo y
perfecto entre los de su generación: Noé caminaba con
Dios. 10 Y engendró Noé tres hijos: Sem, Cam y Jafet.
11 Pervirtióse la tierra ante Yahveh y se llenó de vio-
lencia.
12 Miró Dios a la tierra y vio que estaba corrompi-
da, porque toda carne había corrompido su camino so-
bre la tierra.

Iniciamos con esta lectura toda una serie de reflexiones sobre la arcaica narración del diluvio, vivamente estampada desde siempre en la fantasía de cuantos han leído la Biblia y en la creatividad de miles y miles de artistas: desde las miniaturas de los códices hasta el

espléndido mosaico veneciano de San Marcos, sobre el que volveremos; desde las incrustaciones en madera según dibujo de Lorenzo Lotto en Santa María la Mayor de Bérgamo hasta el violento y angustiado diluvio de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina; desde la remilgada tela de N. Poussin (1664) en el Louvre a la ópera *El diluvio universal* al que G. Donizetti puso música el año 1830 y reelaboró en 1837, etc. Por otra parte, la catástrofe del diluvio figuraba en los archivos del patrimonio cultural y religioso del Creciente Fértil ya en los tiempos bíblicos. La célebre tabla XI de la *Epopeya de Gilgamés* y el *Poema de Atrakhasis* son textos babilonios en los que se descubren no menos de 17 puntos de coincidencia con la narración bíblica. En cierto sentido podría afirmarse que la trama de los capítulos 6-8 del Génesis no añade ningún elemento nuevo a las narraciones babilónicas. La riqueza y la originalidad del pasaje bíblico radica en la filigrana teológica que se entrevé tras el relato.

El punto de partida de este trágico recuerdo era, indudablemente, un fragmento casi ancestral de la memoria. Tal vez la base histórica arrancaba de aquellos dos inmensos ríos mesopotámicos, los imprevisibles Tigris y Éufrates, fuentes de bienestar y de tragedia, parecidos a enormes animales llenos de fuerza, pero rebeldes. Durante un tramo de 350 km antes de llegar a la desembocadura, ambos ríos discurren a lo largo de un desnivel prácticamente inexistente. Tan sólo 34 metros. Por tanto, así como, durante regímenes pluviales normales, sus aguas pueden ser canalizadas y convierten a las tierras circundantes «en el campo más fértil de todo el Oriente», como escribió Plinio en su *Historia naturalis* (VI, 26,122), también pueden, cuando se derriten súbitamente las nieves en primave-

ra, transformarse en una masa hídrica incontrolable.

Es probable que ante el espectáculo de la irrupción devastadora de una avenida memorable se haya elaborado la narración épica de un cataclismo universal, querido, según la teología babilonia, por los caprichosos dioses para liquidar definitivamente a la humanidad pecadora. Pero un dios traidor había puesto sobre aviso de aquella deliberación celeste a un héroe, el único que se salvó en el arca. Tal vez en la raíz más honda del mito se halle una idea casi universal: intentar explicar las grandes convulsiones cósmicas que atentan sistemáticamente contra la vida del hombre, que, ante la naturaleza enloquecida, se siente siempre «caña» frágil e inestable. Así, pues, enfrentado al *tremendum* de la naturaleza, contemplada como el debatirse de un dios loco o como la armadura que la divinidad se viste para desencadenar sus ataques, muchas veces incomprensibles, el hombre se interroga. También el poema más arcaico del Salterio, el Salmo 29, llamado «canto de los siete truenos», reelaboración de un himno cananeo al dios de la tempestad, orquesta su reflexión sobre el misterio de Dios a partir del pavor que provoca un huracán.

La Biblia se basa, pues, en esta experiencia universal y, desmitificándola, la reconduce al cauce de su nuevo discurso sobre el pecado y sobre las esperanzas de la humanidad. No desaparecen, sin embargo, las referencias al antiguo mito en la poderosa escenificación del diluvio y del héroe salvado, Noé, que ha proporcionado inspiración a varias iniciativas literarias, como la de Mario Brelich en *El navegante del diluvio* (1979). Tampoco desaparecen algunos poderosos antropomorfismos, como por ejemplo el deleitoso de Gén 8,21, en el que las narices de Dios, sede del colé-

rico resoplido de la condena, se abren para aspirar el suave perfume de las víctimas inmoladas por Noé salvado, que aplaca así la ilimitada irritación divina.

El texto bíblico de Gén 6-8 es un relato de ataracea: un redactor final ha coordinado el encaje, a veces por el simple procedimiento de yuxtaponer dos componentes diferentes, el de la tradición Yahvista, formada en el siglo X a.C., y el más reciente (siglo VI a.C.) de la tradición Sacerdotal, cada uno de ellos con su propio contenido histórico-teológico sobre el diluvio. No es, por consiguiente, sorprendente que la combinación final resulte a veces forzada, con algunas incongruencias (¿Cuánto duró el diluvio: 40 días como supone Gén 7,12, de origen yahvista, o un año, como susugiere Gén 8,13, sacerdotal?) o con suturas y junturas realizadas con escasa habilidad.

Intentemos, pues, aislar sintéticamente el sentido de los dos filones literarios que componen el cuadro aparentemente unitario del diluvio. Comenzaremos con la tradición más antigua, la Yahvista, que un lector atento y paciente podrá descubrir en 6,5-8; 7,1-5.7.10.12.16*b*.17.22-23; 8,2*b*-3*a*.6-12.13*b*.20-22. Para resaltar el mensaje debemos diseñar un diagrama de todo el plano de la tradición Yahvista relativo a la humanidad, es decir, el plano de los caps. 2-11 del Génesis. Está articulado en seis cuadros, todos ellos centrados en el binomio «pecado-castigo».

Cuadro I: El pecado radical de Gén 2-3.
Cuadro II: La fractura de la armonía tribal y social (Caín y Abel, en el cap. 4).
Cuadro III: Acoplamiento entre divinidad y humanidad como tentativa mágica para asegurarse la prolongación de la vida (6,1-4).

Cuadro IV: El juicio divino del diluvio (cap. 6-8).
Cuadro V: El pecado y la maldición de Cam-Canaán (9,20-27).
Cuadro VI: El imperialismo de Babilonia y la atomización de las culturas (11,1-9).

De esta reconstrucción global emerge claramente la óptica interpretativa del autor: también el cosmos está cruzado por el drama humano, la materia está empapada y marcada por la aventura humana vivida por la criatura más alta, el hombre, que está intentando trazar en el universo un proyecto alternativo respecto del que ha propuesto Dios en la creación. Se ve con absoluta claridad que ésta es la lectura «yahvista» de la catástrofe cósmica del diluvio en virtud de un dato técnico típico de la literatura semita, la llamada «inclusión». Consiste en poner en los dos extremos de un pasaje (al principio y al fin) una declaración paralela y programática, que luego se desarrolla en el cuerpo mismo de la narración.

Gén 6,5 (principio): *Vio Yahveh que era grande la maldad del hombre sobre la tierra y que todo el designio de su corazón tendía siempre y únicamente al mal.*
Gén 8,21 (fin): *Dijo Yahveh en su corazón: No volveré ya más a maldecir la tierra por causa del hombre, pues los designios del corazón del hombre son malos desde su niñez.*

El diluvio se transforma, pues, en un colosal juicio universal miguelangelesco. Encierra un enorme patetismo la escena antropomórfica en la que se introduce a Dios triste y frustrado en su calidad de Creador. «Se arrepintió Yahveh de haber hecho al hombre en la tie-

rra, se dolió en su corazón y dijo: Exterminaré de la haz de la tierra al hombre que he creado, desde el hombre hasta los animales domésticos y hasta los reptiles y las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho» (Gén 6,6-7). Pero tras el torbellino y la explosión cósmica, surge el alba de una nueva era: «Aspiró Yahveh el olor apaciguador, y dijo Yahveh en su corazón: No volveré ya más a maldecir la tierra por causa del hombre, pues los designios del corazón del hombre son malos desde su niñez, ni volveré a castigar más a todo viviente como lo he hecho. Todos los días que dure la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, noche y día nunca cesarán» (Gén 8,21-22).

El tema principal es, pues, una vez más, el de la maldad radical del hombre que provoca la paciencia de Dios. Nótese, en el pasaje que ahora meditamos, la insistencia en el motivo de la corrupción que infecta todos los «designios del corazón» humano y de la totalidad del pecado, que sólo en Noé tiene un oasis incontaminado. Como ya hemos visto, la tradición Yahvista martillea con insistencia sobre la necesidad de un examen de conciencia colectivo, porque los hombres, como ha escrito el poeta inglés Byron, son «fugaces en el amor y tenaces en el delito». Y Dios no permanece indiferente ante esta marea ascendente del mal. Hay un dolor de Dios, una amargura que, como ya se ha dicho, se manifiesta en aquel «arrepentimiento» de haber hecho al hombre, una imagen indudablemente fuerte para expresar un disgusto profundo. Dios es misericordioso, pero también es justo.

Suspendido sobre este abismo de mal, el hombre de todos los tiempos desafía la bondad y la paciencia de Dios. Como escribió G. Bernanos en el *Diario de un cura rural*, «si no fuera por la vigilante piedad de

Dios, apenas el hombre hubiera tenido conciencia de su pecado habría vuelto a hundirse en el polvo». Y aunque en el Señor predomina el perdón, es bien cierto que no puede ignorarse enteramente la justicia. El diluvio se convierte, pues, en un gran signo de la justicia divina que los justos y los pobres de la tierra, como Noé, a veces invocan y saben reconocer. Esta página debería provocar nuestra inquietud, porque —de acuerdo con la paradoja totalmente cristiana del escritor francés Julien Green— «cuando estamos inquietos podemos estar tranquilos». Hay, en efecto, una inquietud de la conciencia que es sensibilidad, vida, espiritualidad, fe. Y hay una calma que es superficialidad, torpeza, indiferencia. Noé es el hombre inquieto y su historia es también la historia de una preparación al juicio de Dios. El resto de la humanidad representa la banalidad, la ceguera del goce y del egoísmo, el vacío del espíritu. Pero ya retumban en el horizonte los primeros truenos del juicio de Dios. Y entonces será difícil despertar de aquel hundimiento en el sueño de la indiferencia.

XVII

«FABRÍCATE UN ARCA DE MADERAS RESINOSAS...»
(Génesis 6,13-22)

13 *Dijo entonces Dios a Noé: «He determinado*
acabar con todos, ya que por causa de ellos la tierra
está llena de violencia, y voy a exterminarlos a ellos
con la tierra. 14 *Fabrícate un arca de maderas resino-*
sas. Harás compartimentos en el arca, y la calafatearás
con pez por dentro y por fuera. 15 *La harás de esta*
manera: trescientos codos será su longitud, de cin-
cuenta codos su anchura, y de treinta codos su altura.
16 *Cubrirás el arca con un techo dejando bajo éste un*
tragaluz de un codo de altura, y colocarás la entrada
del arca a un lado; y harás en ella un primero, un se-
gundo y un tercer piso. 17 *Por mi parte, voy a traer el*
diluvio: las aguas sobre la tierra, para exterminar toda
carne en la que hay hálito de vida debajo de los cielos;
cuanto hay en la tierra perecerá. 18 *Pero contigo esta-*
bleceré yo mi alianza, y entrarás en el arca tú y tus hi-
jos contigo. 19 *De todos los animales, de toda carne,*
introducirás en el arca dos de cada especie, para con-
servarlos en vida contigo; que sean macho y hembra.
20 *De las aves, según su especie, de los animales do-*
mésticos según su especie y de todos los reptiles de la
tierra según su especie, parejas de todos ellos entrarán
contigo para salvar la vida. 21 *Por tu parte, provéete*

de todo manjar que se come, y almacénalo contigo, pues os servirá de alimento a ti y a ellos.» [22]*Hízolo Noé, y lo hizo conforme a todo lo que Dios le había ordenado.*

Nos hallamos ante el primer gran cuadro del relato del diluvio. Tiene la misión de describir minuciosamente los momentos anteriores al cataclismo. Tras haber pintado la corrupción humana, que se dilata sobre la faz del planeta y convierte a Noé en un ser aislado, aunque también privilegiado, pues Dios dialoga con él en la intimidad, la narración se extiende en la pintoresca descripción del arca. Se la llama en hebreo *tebah*, vocablo que en su paralelo egipcio significa «cesta», mientras que en acádico recuerda la barca procesional que transportaba la estatua de los dioses por los ríos hacia los diversos santuarios. Se dan de ella, con rigurosa precisión, medidas más bien exorbitantes, por no decir fantásticas (156 metros de longitud, 26 de anchura y 20 de altura) que la convertían, para aquellos tiempos, en una especie de rascacielos flotante de entre 65 y 70 000 metros cúbicos. Se describen también los pasajeros, de acuerdo con un complicado catálogo de impronta ritual: la familia de Noé y las varias parejas de animales puros e impuros, de acuerdo con las distinciones sacerdotales del antiguo Israel. Ya todos embarcados, el arca está lista para ser botada al agua, mientras que en el horizonte se acumulan nubes pesadas y oscuras.

Llegados a este punto, y anticipando lo que luego sucederá y sobre lo que volveremos, querríamos proponer una meditación absolutamente peculiar, tal vez incluso original y extraña, pero indudablemente sugerente. Querríamos invitar al lector a comentar espiri-

tualmente la narración del diluvio trasladándose a Venecia, la ciudad-arca, microcosmos de seres vivientes, justo como fue el arca de Noé flotando sobre las aguas. Y a quien no pueda trasladarse a Venecia, podríamos sugerirle que recurra a algún libro sobre los mosaicos de San Marcos o que aproveche al menos la posibilidad de releer la página bíblica a partir de la evocación de aquellas escenas de oro que ahora haremos nosotros. Entre los cuatro mil metros cuadrados de los mosaicos de San Marco —una de las más bellas Biblias del mundo— algunas de sus «hojas» más fascinantes están dedicadas precisamente al diluvio. Hojeemos ahora las principales páginas bíblicas de oro que modelaron los artistas de San Marcos en el siglo XIII inspirándose en el famoso códice miniado de los siglos V-VI, llamado «Códice Cotton», que llegó a Venecia procedente de Alejandría de Egipto, tal vez con el botín de la cuarta cruzada.

De pronto aparece ante nosotros Noé, tembloroso y en suspenso frente a aquella mano que rasga los cielos, pero ahora ya no para crear, sino para destruir, y frente a aquella orden misteriosa: «Fabrícate un arca de maderas resinosas... La harás así...» Medidas puntuales, modelo definido, contenido catalogado con rigor poco menos que «científico». Esta precisión, tal como la Biblia la registra, no permite las vacilaciones. Noé va inmediatamente en busca del capataz para encargarle la ejecución. Y al instante nos hallamos inmersos en el torbellino de un astillero: la escena reproduce, obviamente, un astillero marítimo de la Serenísima del siglo XIII con sus obreros que cepillan, sierran, transportan.

Están ya extinguiéndose, minuto a minuto, las últimas horas del viejo mundo. Noé debe introducir en

el arca, según el mandato divino, volátiles, cuadrúpedos y reptiles por parejas de macho y hembra. Hele aquí, rodeado de un zoo gozoso de gallos, gallinas, ánades, ocas, grullas, mientras mete, casi con amor, una pareja de pavos reales, símbolo de la resurrección y de la inmortalidad: asoma así, también en esta Biblia, la relectura cristológica, clásica del medievo. Pero ya en el siglo III, el gran maestro de Alejandría de Egipto, Orígenes, en sus *Homilías sobre el Génesis*, había entrevisto en filigrana, sobre la figura de Noé, el rostro de Cristo, que en el arca de la Iglesia salva a todos los vivientes. Esta sutil alusión teológica empapa también la escena de la introducción de los cuadrúpedos: Noé empuja amablemente a un león y una leona, imágenes del célebre león mesiánico de Judá (Gén 49,9; Núm 24,9), que era también el símbolo glorioso de la República Veneciana.

Resulta difícil apartar los ojos de esta escena tan viva, que se diría brueghelíana *ante litteram*, tan poblada como está de figuras en movimiento, oscilando entre fuerza y finura, entre ironía y tragedia. Son introducidas en último lugar dos águilas, otro signo cristológico, porque en la iconografía medieval su poderoso vuelo era símbolo de la ascensión de Cristo al cielo. Pero toca ya la vez a la familia de Noé. Es inolvidable el gesto del último hijo, que fija los ojos en los de la mujer, mientras estrecha su mano con fuerza y ternura para infundirle valor. Las aguas asaltan ya todo lo creado, que retorna al caos primordial. Cedamos aquí la palabra al ya citado relato acádico del diluvio, redactado hace ya cuatro mil años.

«Todo se hizo oscuro, cuando antes era luminoso... La tempestad, soplando, aumentaba de potencia y arrollaba todos los montes y exterminaba, como una

batalla a los hombres... Toda la humanidad fue transformada en fango...» En el mosaico, la banda azul del cielo aparece surcada por las estrías de los hilos espesísimos de la lluvia, y a través de ellos se entrevé, como en un sueño, el recuadro luminoso de la ventana del arca. Debajo hay tan sólo una infinita extensión de cadáveres, sumergidos por el diluvio. El espectador percibe un poderoso contraste entre la cálida intimidad de la ciudad flotante y segura y, afuera el frío mortal de las encrespadas y sombrías aguas. Es una representación que idealmente se adapta a la misma Venecia, del mismo modo que un antiguo poeta bíblico la había adaptado a la ciudad santa, Jerusalén. «Por eso no tememos si la tierra se muda, si los montes vacilan hacia el medio del mar, si sus aguas braman, espumosas, y trepidan los montes ante su soberbia. Dios habita en medio de ella, no puede vacilar» (Sal 46,3-4.6).

Pero ahora doblamos ya la esquina. Surge el alba del nuevo mundo y de la nueva historia. En un intenso contraste entre el oro del fondo y el azul turquesa de las ondas se recorta el negro perfil del cuervo, al que se contrapone el candor de la paloma que, como refiere el Génesis, «regresó por la tarde con una rama verde de olivo en su pico» (8,11). Suspendida entre dos cumbres nevadas del monte Ararat, el arca se abre ahora a la vida resurgida. Noé hace salir al león; los animales saltan y brincan de alegría en medio del cosmos recreado, mientras que toda la escena aparece recogida en la unidad y la armonía del arco iris. Se llega al gran final de la narración bíblica cuando al sacrificio de Noé responde una solemne teofanía durante la cual Dios sella la nueva alianza con todos los seres. Dejemos espacio para las palabras divinas.

«Ésta es la señal de la alianza que yo establezco en-

tre mí y vosotros y entre todo ser viviente que está con vosotros, para todas la generaciones venideras: pongo mi arco en las nubes para señal de la alianza entre mí y la tierra. Y cuando yo acumule nubes sobre la tierra y aparezca entonces el arco en las nubes, recordaré la alianza que existe entre mí y vosotros y todo ser viviente de toda carne; y las aguas no se convertirán ya más en un diluvio que destruya toda carne. Estará el arco en las nubes y, al verlo, me acordaré de la alianza eterna entre Dios y todo se viviente de toda carne que hay sobre la tierra» (Gén 9,12-16).

La antigua narración bíblica, luminosamente escrita en las cúpulas y las paredes de San Marcos, podría convertirse para Venecia —y simbólicamente para cualquier otra ciudad— en una palabra y un augurio. Nacida de las aguas, flotando sobre las aguas, amenazada por las aguas, es como un arca en la que se recoge en miniatura todo el mundo, con sus esplendores y sus miserias, sus glorias y sus pesadumbres. Cuantos la aman esperan que en ella «todo resuene de gritos y cantares» (Sal 65,14), como en aquella alba remota en la que resplandeció en los cielos el primer arco iris.

XVIII

«CRECIERON LAS AGUAS Y SE MULTIPLICARON...» (Génesis 7,10-23)

[10]*Al cabo de siete días, las aguas del diluvio vinie-*
ron sobre la tierra. [11]*El año seiscientos de la vida*
Noé, en el segundo mes, el día diecisiete del mes, en
ese día se rajaron todas las fuentes del gran abismo y
se abrieron las compuertas de los cielos; [12]*y llovió a*
torrentes sobre la tierra cuarenta días y cuarenta no-
ches. [13]*En aquel mismo día entró Noé en el arca con*
Sem, Cam y Jafet, hijos de Noé, la mujer de Noé y las
tres mujeres de sus hijos con ellos, [14]*y todas las bes-*
tias salvajes según su especie, todos los animales do-
mésticos según su especie, todo reptil que se arrastra
sobre la tierra según su especie, y toda ave según su es-
pecie, todo pájaro, todo ser alado. [15]*Y entraron con*
Noé al arca parejas de toda carne en que había hálito
de vida. [16]*Y los que entraron fueron macho y hembra*
de toda carne, que entraron como había ordenado
Dios a Noé; y tras él cerró Yahveh la puerta.
[17]*Cuarenta días duró el diluvio sobre la tierra. Su-*
bieron las aguas y elevaron el arca, que se alzó sobre la
tierra. [18]*Crecieron las aguas y se multiplicaron mucho*
sobre la tierra, y flotaba el arca sobre la superficie de
las aguas. [19]*Fueron aumentando cada vez más las*
aguas sobre la tierra, y cubrieron los montes más altos

que hay debajo de todos los cielos. [20]*Las aguas subie-*
ron quince codos por encima de los montes, y queda-
ron éstos totalmente cubiertos.
[21]*Toda carne que se movía sobre la tierra pereció:*
aves, ganados, animales salvajes y todo ser que pulula
sobre la tierra, y todo hombre. [22]*Todo lo que tenía*
hálito de espíritu de vida en sus narices, de cuanto
existía en la tierra firme, murió.
[23]*Así fueron exterminados todos los seres existen-*
tes sobre la haz de la tierra, desde el hombre a la bes-
tia, y los reptiles y las aves del cielo; todos fueron ex-
terminados de la tierra, quedando sólo Noé y los que
estaban con él en el arca.

El cuadro está enteramente ocupado por la terrorífica irrupción de las aguas. Caen como cascadas desde el cielo (el término hebreo se refiere a las violentas lluvias invernales) y suben desde el gran abismo, es decir, desde el inmenso océano que, según las concepciones cosmológicas orientales, se hallaba en la parte inferior del mundo. Sobre él se alzaba la plataforma terrestre, apoyada sobre columnas que hundían sus cimientos en el fondo del abismo. Las aguas formidables y victoriosas suben más y más y su nivel llega a cubrir las cimas de los montes, reduciendo la tierra a una enorme extensión de agua y fango. Alcanzado el punto máximo del ciclón destructor, Dios bloqueará las cataratas del cielo y lanzará un viento impetuoso que poco a poco secará la superficie terrestre. Pero, mientras tanto, todo el horizonte está sumergido bajo esta mortífera oleada, todo está envuelto en el sudario de la muerte: «Así fue exterminado todo ser viviente sobre la haz de la tierra.»

Como ya se ha dicho en anteriores ocasiones, las

aguas son el símbolo primordial de lo opuesto a la creación, del caos y de la nada, que asaltan continuamente la creación intentando corroerla y resquebrajarla. En el cap. 1 del Génesis la división de las aguas era el signo de la creación divina. Y todo aquel capítulo, perteneciente a la tradición Sacerdotal, que está presente también en nuestro pasaje, era el diseño del paso del caos al cosmos, de la nada al ser. Pero la obra divina no es un acto instantáneo y remoto, sino que debe ser una intervención continua, porque el ser humano y material puede rajarse y verse arrastrado al borde mismo del abismo. Y de ahí precisamente la irrupción de las catástrofes, de los cataclismos y de las tragedias en la historia. De todo ello se quiere encontrar algo así como un símbolo sintetizador en el diluvio.

Se pone, pues, también aquí el acento en el misterio de Dios y de la creación, aunque sin perder de vista, como hacía la tradición Yahvista, la limitación y la maldad de la criatura humana. Podemos evocar una vez más el indescifrable misterio de la acción divina: aparece en todo su «escándalo» cuando el hombre se enfrenta a las catástrofes, a los terremotos, a las inundaciones o al mal físico que de improviso hace acto de presencia en un niño o en una madre sin remisión y sin esperanza. Éste es precisamente el centro espiritual de muchas de las más incandescentes páginas de la Biblia. De entre todas ellas, recordaremos aquí aquella obra maestra poética y teológica que es el libro de Job. Por un lado, el autor bíblico está firmemente convencido de que este misterio no puede ser «racionalizado» —es decir domesticado mediante un fácil teorema teológico— como querrían ciertos consoladores de oficio, más bien inclinados a salvar a Dios y su honor a costa del hombre. Pero Dios es tan grande que no ne-

cesita machacar al hombre para salvarse él. Ésta era la actitud de los amigos de Job, fríos intérpretes de una mentalidad espiritual esclerotizada, aferrada a sus recetas preconfeccionadas, incapaz de captar la lacerante verdad del drama de quien sufre y se desespera.

Pero, por otro lado, el mal y el dolor continúan gritando con todas sus fuerzas contra la mente y la fe del hombre. En este punto, el autor del libro de Job abriga la total seguridad de que incluso en el misterio existe una «racionalidad»; sólo que es de un orden superior y totalizante y pertenece al proyecto de Dios, cuyos caminos no coinciden con los nuestros. Esta racionalidad trascendente logra situar en un plano salvífico también aquello que para el hombre parece salirse de todo plano y proyecto. Job, como todos los creyentes, se halla a un mismo tiempo inclinado hacia la desesperación y la blasfemia a la que le conduce «lógicamente» su inteligencia y hacia la esperanza y las alabanzas a que le lleva su auténtica fe. Y no alcanza la paz en la solución orgánica y racional del misterio del mal y del sufrimiento sino en la experiencia directa de la fe y de la adhesión al verdadero rostro de Dios, Señor y salvador trascendente: «Tan sólo de oídas te conocía yo, pero ahora mis ojos te ven» (42,5).

Es cierto que el sufrimiento humano recibirá una nueva luz cuando se someta a él también Cristo, que experimentará toda la gama del dolor y de la muerte, es decir, de la limitación física y metafísica del ser humano. Sólo pasando a través de esta galería oscura del mal, algo «imposible» para Dios, se hará Cristo verdaderamente «uno de nosotros». Pero él es el Hijo, y puede fecundar, liberar, salvar, redimir y abrir para la infinitud y la eternidad este trágico bagaje de la criatura, este amasijo de misterio y de oscuridad. Sobre

esta espera de la redención, vivida a través de la fe, se libra la batalla cotidiana del sufrimiento, con la certeza de que el proyecto misterioso de Dios no desemboca en la nada, en la insensatez, la destrucción y la aniquilación, sino en la resurrección y en la vida plena, porque él «enjugará toda lágrima de sus ojos (de los hombres) y la muerte ya no existirá, ni llanto ni lamentos ni trabajos» (Ap 21,4).

Reconocida esta dimensión misteriosa del dolor y de la tragedia, el autor del Génesis nos lleva de nuevo a lo que es su tema constante y el hilo conductor de la reflexión de los primeros once capítulos. El hecho de que en el sufrimiento de la humanidad existan amplios espacios que escapan a la racionalidad no excluye que haya otros espacios, no menos inmensos, en los que las razones explicativas son evidentes. Estas razones nos remiten al pecado del hombre, a sus injusticias, a los sufrimientos que inflige a los otros, al desquiciamiento que lleva a cabo respecto de la armonía cósmica y social. Éste es el continuo examen de conciencia a que nos fuerzan algunas páginas, cuya finalidad principal es hacernos volver los ojos al interior de la historia, renunciando a la excusa de mirar sólo al cielo.

Dado el sesgo particular de la narración del diluvio, en el que se ven envueltos la estructura del suelo, el régimen de lluvias, la planificación del terreno, el pensamiento puede dirigirse hacia aquel pecado concreto contra la naturaleza que es el desprecio de los equilibrios cósmicos. Ciertas inundaciones, ciertos desastres ecológicos, ciertas catástrofes con su cortejo de víctimas y de dolores, no nacen porque «Dios hace llover sobre la tierra», sino porque el hombre no ha sabido vivir respetando la armonía de la naturaleza, sino que se ha arrojado sobre ella como un tirano devasta-

dor. La renovada conciencia ecológica se reduce a menudo a lugar común de hueras palabras, o a pintorescas nostalgias de ambientes incontaminados, o a histéricas reacciones contra un progreso que le es necesario al hombre, porque, además de «custodiar» la tierra, tiene que «cultivarla». Pero hay una actitud ecológica bíblica que consiste en redescubrir el cuadro de las armonías graduales inscritas por Dios en la naturaleza. Contaminar, desquiciar los ritmos de la naturaleza, destruir la trama de los elementos, herir la creación, despreciar la materia, todo esto constituye un grave pecado contra el Creador. Y son muchos los «diluvios» que no se deben imputar a Dios o a la limitación de la criatura, sino a elecciones egoístas de los hombres.

Hay, a este propósito, una bella reflexión islámica que intenta explicar la existencia de los desiertos recurriendo justamente al pecado del hombre. La podemos aplicar a los desiertos que hemos producido a través de la conquista de la especulación urbana, del empobrecimiento y la contaminación de las reservas acuíferas, de la destrucción geológica y de tantos otros delitos cometidos contra este jardín que es la tierra. He aquí la parábola árabe: «Al principio del mundo todo era un jardín florecido. Dios, al crear al hombre, le dijo: Cada vez que lleves a cabo una mala acción, dejaré caer sobre la tierra un granito de arena. Pero los hombres, que son malvados, no hicieron caso. ¿Qué podían significar uno, cien, mil granitos de arena en un jardín florecido tan inmenso? Pasaron los años y fueron en aumento los pecados de los hombres, y torrentes de arena inundaron el mundo. Así nacieron los desiertos, que se hicieron más y más grandes cada día. Todavía hoy amonesta Dios a los hombres, diciéndoles: ¡No reduzcáis mi mundo florecido a un inmenso desierto!»

XIX

«SE ACORDÓ DIOS DE NOÉ»
(Génesis 8,1-14)

[1]*Se acordó Dios de Noé, de todos los animales y*
de todas las bestias que estaban con él en el arca. En-
tonces hizo pasar Dios un viento sobre la tierra y fue-
ron decreciendo las aguas. [2]*Cerráronse las fuentes del*
abismo y las compuertas de los cielos y cesó la lluvia
torrencial de los cielos. [3]*Se retiraban las aguas de so-*
bre la tierra gradualmente, y menguaron las aguas al
cabo de ciento cincuenta días. [4]*En el mes séptimo, el*
día diecisiete del mes, se posó el arca sobre los montes
de Ararat. [5]*Y siguieron disminuyendo las aguas hasta*
el mes décimo; y en el mes décimo, el día primero del
mes, aparecieron las cimas de los montes.

[6]*Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana*
del arca que había hecho, [7]*y soltó un cuervo, que sa-*
lió y estuvo yendo y viniendo hasta que se secaron las
aguas de sobre la tierra. [8]*Soltó después una paloma*
para ver si habían descrecido las aguas de sobre la haz
de la tierra; [9]*pero no encontrando la paloma donde*
posar la planta de su pie, se volvió a él, al arca, porque
las aguas estaban sobre la haz de toda la tierra. Enton-
ces extendió él su mano, la tomó y la hizo entrar consi-
go en el arca. [10]*Esperó aún otros siete días, y soltó de*
nuevo la paloma fuera del arca. [11]*Por la tarde regresó*

a él la paloma con una rama verde de olivo en su pico,
por donde supo Noé que habían disminuido las aguas
de sobre la tierra. 12 *Esperó aún otros siete días, y sol-*
tó la paloma, que ya no volvió más a él.
13 *En el año seiscientos uno, en el primer mes, el*
primero del mes, se habían secado las aguas sobre la
tierra. Retiró Noé la cubierta del arca y miró, y he aquí
que la superficie de la tierra se había secado. 14 *En el*
mes segundo, a los veintisiete días del mes, estaba ya
seca la tierra.

Dios no abandona a la deriva su creación, sino que recupera para el ser la semilla de la humanidad, de los animales y de la materia. La tradición Sacerdotal describe, en efecto, a lo largo de toda su versión del diluvio, la renovación de la vida como una «recreación», modelada sobre la filigrana de la primera creación. Justamente en el pasaje que ahora estamos meditando se hace visible este contrapunto a través de los paralelos que ahora indicamos. Leemos, por ejemplo, en los v. 5 y 14: «Aparecieron las cimas de los montes... y la tierra se había secado.» En el cap. 1, al describir la creación, se utilizó esta frase: «Dijo Dios... Reúnanse en un lugar las aguas y aparezca lo seco» (v. 9). Unas pocas líneas más adelante, en el pasaje que leeremos a continuación, aparece esta sentencia: «A todos los animales de toda carne que están contigo: aves, ganados y todo reptil que se arrastra sobre la tierra, los harás salir contigo, para que pululen por la tierra, fructifiquen y se multipliquen sobre la tierra» (8,17). En el cap. 1 se leía, en paralelismo: «Dijo Dios: Bullan las aguas en un hervidero de seres vivientes y vuelen aves sobre la tierra... Y Dios los bendijo diciendo: Sed fecundos y multiplicaos» (1,20.22). Aunque el mundo

ha atravesado catástrofes impresionantes, hay una señal de estabilidad y de continuidad, de esperanza y de vida, y esta señal es la voluntad creadora de Dios. Así, al final del diluvio veremos repetirse las bendiciones que el Creador había pronunciado en los inicios mismos de la creación.

Llegados ya al límite máximo del ciclón destructor, cierra Dios las cataratas del cielo y lanza un viento impetuoso que va secando poco a poco la superficie de la tierra. Noé, tras haber explorado por medio de aves viajeras la nueva situación climática, y tras haber recogido del pico de una paloma la señal de la nueva vida pacífica del cosmos (la rama de olivo), sale del arca, que se había posado sobre el monte Ararat. Este nombre aparece citado otras tres veces en la Biblia, pero indica siempre una región que los textos asirio-babilonios llaman Urartu y que debe situarse probablemente en la actual Armenia. Pero la tradición popular ha querido buscar un monte preciso para el suave «aterrizaje» de la nave de Noé y ha elegido una cumbre todavía hoy llamada Ararat. Con una altura de 5156 metros, se eleva en las cercanías del lago Van, en la actual Turquía oriental. Resulta curioso advertir que su nombre persa es *Kö-i-Nun*, es decir, «el monte de Noé».

Han sido múltiples las tentativas llevadas a cabo en el curso de la historia por identificar con exactitud este monte. La tradición judía y la islámica han recurrido, por ejemplo, a un monte en el Kurdistán, llamado al-Chudi, un pico de 4000 metros, que descuella sobre la llanura mesopotámica, es decir, sobre la escena del diluvio. En *El Corán* se lee: «Se oyó la voz divina: ¡Tierra, engulle tu agua! ¡Cielo, detente! El agua decreció, quedó cumplida la orden y el arca se posó sobre el

monte al-Chudi» (11-44). Pero, más allá de las varias tentativas de identificación precisa y por encima de tantas fantasiosas expediciones en busca de los restos del arca como hoy se organizan, Ararat es sobre todo el emblema de la paz reencontrada entre Dios y el hombre, paz representada en aquella paloma que retornó al arca varada en el monte llevando en el pico el célebre ramo de olivo. Por nuestra parte, dejando abierto en la mente del lector el fascinante y siempre dilecto tema de la paz, sobre el que podríamos tejer infinitas reflexiones teológicas, éticas, sociales, humanas, preferimos fijar ahora nuestra atención en un elemento aparentemente marginal, pero que en realidad constituía para el autor bíblico casi el centro de la narración o, al menos, la señal del cambio decisivo.

Se trata del versículo con que se abre nuestro pasaje, de aquella frase plena de resonancias para el hombre de la Biblia: *Wayyizkor 'elohim 'et-noaj,* «se acordó Dios de Noé.» El célebre *zkr*, «recordar», «acordarse», es uno de los simbolismos fundamentales de la espiritualidad bíblica. Es, ante todo, el «acordarse» divino, raíz de vida y de salvación para Noé. Éste es el acto fundamental de la alianza: «Dios recuerda siempre su alianza» (Sal 105,8), a pesar de que el hombre, por su infidelidad, la olvida. Frente a la «corta memoria» del hombre débil y pecador, el «recuerdo» de Dios es estable, preparado para registrar también las infamias del hombre, pero sobre todo sus actos de amor y de fe, sus gestos sacrificiales (Sal 30,22). Cuando Dios «se acuerda» de Raquel, mujer estéril de Jacob, he aquí que pronto su seno se torna fecundo: «Acordóse Dios de Raquel y la hizo fecunda» (Gén 30,22). Cuando Dios «se acuerda» de su pueblo esclavizado bajo la opresión de los faraones, he aquí

que de pronto se abre el horizonte de la liberación: «Oyó Dios su gemido, y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Miró Dios hacia los hijos de Israel, y Dios los reconoció» (Éx 2,24-25).

Las súplicas de los Salmos fundamentan precisamente su esperanza en este «recuerdo» divino. El grito imperativo dirigido a Dios en las plegarias «Acuérdate de tu fidelidad, de tu promesa» (Sal 25,6; 74,2; 106,4.45; 111,5; 119,49; cf. Jue 16,28; 1Sam 1,11: 2Re 20,3; Neh 13,14.22; Tob 3,3; Job 14,13; Lc 23,42) es la expresión confiada del lazo que une al suplicante con su Dios y que hace depender de la acción divina la vida y la salvación. Jamás debemos considerarnos solos y abandonados sobre la tierra. Incluso cuando se extinguen los lazos de la sangre, se apagan los vínculos de la amistad y nos parece ser peregrinos en el desierto, incluso entonces alienta en nuestro entorno una presencia secreta, la presencia de Dios: «Si mi padre y mi madre me abandonan, Yahveh me acogerá», exclama el suplicante del Salmo 27,10. «¿Olvida una mujer a su niño, una madre al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ellas lo olvidaran, yo no me olvidaría de ti» (Is 49,15). Mientras el manto oscuro de la muerte amenaza a Noé, el «recuerdo» eficaz de Dios es como una luz que alumbra las tinieblas, como un fuego que calienta el frío de la noche, como una mano que arranca de las fauces de la muerte.

A este «acordarse» de Dios se asocia el «acordarse» del hombre, la respuesta fiel del creyente. El verbo expresa con aguda precisión el sentido de la fe bíblica, que se fundamenta en intervenciones de Dios en la historia, y no en vagas y abstractas tesis teológicas. «Recordar» los acontecimientos de la historia de la salvación es, por consiguiente, sinónimo de «creer»; el

«recuerdo» bíblico es nuestra profesión de fe, que hace actual y contemporáneo el acto del pasado por el que Dios introduce al fiel en los avatares de la salvación. La exhortación constante del Deuteronomio es justamente «recordar», sobre todo cuando se producen situaciones de bienestar y de riqueza que pueden obnubilar la conciencia. Entonces, en efecto, es fácil «olvidar» los dones de Dios, su salvación, su creación: «Acuérdate de Yahveh, tu Dios, que fue quien te dio fuerza para procurarte riqueza... pero si te olvidas de Yahveh, tu Dios... yo os hago saber que ciertamente pereceréis» (Dt 8,18-19). «Acordarse» se convierte, en este sentido, en el mandamiento fundamental, paralelo a aquel de amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas.

Según estas ideas, la fiesta bíblica por excelencia es *zikkaron*, «memorial». En el mundo cananeo —es decir, en las poblaciones indígenas de la Tierra prometida— el culto era la repetición cíclica de los arquetipos divinos en el marco del movimiento fijo de las estaciones. Para la liturgia bíblica, en cambio, el culto consiste en hacer actual y contemporáneo el evento salvífico pasado, mediante el «recuerdo» eficaz y sacramental del rito. Así, la Pascua no es ya una fiesta de la estación de la primavera, sino la celebración del don continuo de la libertad alcanzada en el éxodo. Pentecostés no es la fiesta de la cosecha, sino la del don de la Ley en el Sinaí y de la nueva alianza en el Espíritu. La solemnidad de las Tiendas no es ya la fiesta de la vendimia, sino la de la peregrinación por el desierto hacia la tierra de la libertad. Orar es, pues, recordar. Es muy sugerente, en este sentido, el Salmo 77. El suplicante se agita en el lecho, en una noche poblada de angustia. Una duda le atormenta: «¿Acaso Dios se ha

olvidado de nosotros? ¿Tal vez se han agotado sus gracias hasta el fin, callado por las generaciones su palabra? ¿Se habrá Dios olvidado de tener compasión y cerrado, de enojo, sus entrañas?» (v. 9-10). La solución emerge lentamente de las nieblas de la duda cuando el salmista «recuerda» el éxodo pasado, señal de un amor indefectible. Y para ello cita un espléndido himno sobre la salida de Egipto (v. 17-20), raíz de la esperanza presente.

El hecho de «acordarse» de Dios es también el principio de la conversión, como dice Miqueas en uno de sus pasajes de mayor capacidad expresiva. El profeta se imagina un «pleito» que Dios abre contra su pueblo. Para llegar a un veredicto positivo, se «recuerdan» las acciones salvíficas del pasado, las que acontecieron en el éxodo, las victorias sobre los enemigos en el desierto, la entrada por Guilgal en la tierra prometida. «¿Qué te hice, pueblo mío? ¿En qué te he molestado? ¡Respóndeme! Yo te saqué de la tierra de Egipto, te rescaté de la casa de esclavitud y envié delante de ti a Moisés, a Aarón y a María. Recuerda, pueblo mío, lo que había tramado Balaq, rey de Moab, lo que le respondió Balaam, hijo de Beor, y lo que sucedió desde Sittim hasta Guilgal, para que reconozcas las hazañas de Yahveh» (Miq 6,3-5). «Recordando» los gestos de amor es cómo el corazón del pecador se abre al reconocimiento, al amor, a la conversión.

El «recuerdo» divino es la base de nuestra existencia, como testifica la historia emblemática de Noé. No estamos en manos de un destino ciego. El poeta latino Terencio declaraba que «la vida humana es como un juego de dados» y Séneca, lapidario, afirmaba que «el mundo es como un teatro cuyo único espectador es Dios». Más áspero se muestra Platón cuando en las

Leyes asegura que «los hombres son una broma de los dioses». La Biblia, en cambio, nos indica que, incluso en la oscuridad más profunda, arde siempre la llama del «recuerdo» amoroso y eficaz de Dios. A través de difíciles meandros, pasando por las etapas necesarias de la justicia, Dios nos conduce hacia el alba de una nueva historia personal y universal, en la que la paloma nos ofrece el fresco renuevo de la paz y la serenidad.

XX

«ASPIRÓ YAHVEH EL OLOR APACIGUADOR...»
(Génesis 8,15-22)

15*Entonces habló Dios a Noé diciéndole:* 16*«Sal del*
arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos
contigo. 17*A todos los animales de toda carne que están*
contigo: aves, ganados y todo reptil que se arrastra so-
bre la tierra, los harás salir contigo, para que pululen por
la tierra, fructifiquen y se multipliquen sobre la tierra.»
18*Salió, pues, Noé y con él sus hijos, su mujer y*
las mujeres de sus hijos. 19*Todos los animales, todo*
reptil y toda ave, todo lo que se mueve sobre la tierra
según sus especies, salieron del arca. 20*Edificó Noé un*
altar a Yahveh, y tomando de todos los animales puros
y de todas las aves puras, ofreció holocaustos sobre el
altar. 21*Y aspiró Yahveh el olor apaciguador, y dijo*
Yahveh en su corazón: «No volveré ya más a maldecir
la tierra por causa del hombre, pues los designios del
corazón del hombre son malos desde su niñez, ni vol-
veré a castigar más a todo viviente, como lo he hecho.
22*»Todos los días que dure la tierra, / sementera y*
siega, / frío y calor, / verano e invierno, / noche y día /
nunca cesarán.»

Surge ya en su plenitud la aurora del mundo nuevo. Noé sale del arca como en una fresca mañana, tras

una violenta tormenta de estío. Apenas ha puesto los pies en el suelo, celebra un solemne sacrificio de acción de gracias, sellado con un brillante antropomorfismo, el de la aceptación por parte de Dios de la ofrenda a través de aquel «oler» o aspirar el perfume de las carnes inmoladas (v. 21). Nace así la nueva humanidad fiel que puebla el mundo reconstruido y recompuesto en armonía. No es casual que la tradición cristiana haya leído toda la epopeya del diluvio en clave bautismal, como símbolo del origen de la humanidad redimida por las aguas del bautismo: «Fue a predicar (Cristo) a los espíritus encarcelados, a los que en otro tiempo rehusaron creer, cuando la paciencia de Dios daba largas, mientras en los días de Noé se preparaba el arca, en la que pocos, o sea, ocho personas, se salvaron a través del agua. Con ella se simboliza el bautismo que ahora os salva, el cual no consiste en quitar una impureza corporal, sino en pedir a Dios una conciencia buena; y todo por la resurrección de Jesucristo» (1Pe 3,19-21).

El autor bíblico de la narración del diluvio, antes de orientarse hacia la nueva era que se está inaugurando, lanza todavía una mirada al tenebroso pasado. Y lo hace mediante una observación esencial sobre la radicalidad pecadora del hombre, un tema constantemente repetido en estas páginas del Génesis: «los designios del corazón del hombre son malos desde su niñez» (v. 21). La «niñez es entendida aquí como síntesis de toda la vida adulta y consciente del hombre, de la que es el manantial. El salmista retrocerá aún más, hasta el nacimiento mismo, cuando afirma: «En la iniquidad he nacido y en la maldad me concibió mi madre» (Sal 51,7). Pero era justamente esta conciencia de la propia fragilidad pecadora la que hacía surgir la

esperanza del perdón y la confianza en la acción redentora de la gracia divina: «Crea en mí, Señor, un corazón puro y un espíritu recto renueva en mis entrañas» (v. 12). Un himno de la comunidad judía del Mar Muerto, que floreció en Qumrán en los días mismos de Jesús, exclamaba: «¿Qué ser de carne es capaz de conocer tus maravillas? ¿Qué criatura de barro es tan grande que ejecute tales prodigios? Se halla en la iniquidad ya desde el seno materno y hasta la vejez en una culpable infidelidad. Sé que no procede del hombre la justicia, ni del hijo de Adán la perfección del camino: del Dios altísimo son todas las obras de justicia y el camino del hombre sólo es constante en virtud del espíritu que Dios ha formado para él.»

Pero preferimos detener nuestra reflexión en el gran signo del sacrificio que inaugura la nueva historia: también los relatos mesopotámicos sobre el diluvio presentaban estos actos de culto como el primer gesto del héroe una vez liberado de la cárcel de las aguas y de la prisión del arca. También el sacrificio agradable a Dios había sido, por otra parte, un componente importante de la historia de Caín y Abel. Por todas las páginas de la Biblia —y de manera especial por las de los profetas— discurre una intensa reflexión sobre el culto verdadero. Nuestro pasaje, de sabor más bien arcaico, evoca una teoría compartida por muchas culturas según la cual se considera el sacrificio como alimento que el creyente ofrece a la divinidad. El agrado que experimenta la divinidad se expresa mediante aquel «oler» complacido. Muy pronto se insistirá, sin embargo, en la dimensión espiritual de los sacrificios que agradan al Señor. La teología profética emprenderá, en efecto, una vigorosa catequesis sobre la liturgia auténtica.

Esta liturgia no puede eximirnos jamás de los deberes de justicia social, de fidelidad interior, de honestidad existencial. El culto sin vida es magia o rito sacral. No basta el sacrificio cuando falta la justicia en las relaciones con el prójimo. Léase, a este propósito, la fuerte página introductoria del libro de Isaías (1, 10-20). Dios rechaza la compensación mediante víctimas, fiestas, incienso, ofertas, cuando falta una actitud del corazón y de la existencia dirigida a Dios y a los hermanos. De otra suerte, la plegaria es hipocresía. Entre los múltiples textos proféticos que confirman este principio (Miq 6,6-8; Os 6,6; Jer 6,20; Sal 50, etc.) elegimos, como testimonio ejemplar, el siguiente pasaje de Amós, profeta del siglo VIII a.C., muy preocupado por la conexión entre culto y vida, entre fe y compromiso social: «Odio, desprecio vuestras fiestas, no puedo soportar vuestras asambleas. Si me ofrecéis holocaustos, no me complaceré en vuestros dones ni me fijaré en el sacrificio de vuestros novillos cebados. Aparta de mí el ruido de tus cánticos, no quiero oír el son de tus arpas. Corra el derecho como el agua y la justicia como torrente inagotable» (Am 5,21-24).

Esta negación de un culto artificioso y sacral, en beneficio de una liturgia genuina «en espíritu y en verdad», empapa también el mensaje cristiano, no menos interesado en coordinar sacrificio y vida. En el Antiguo Testamento existían textos destinados a enseñar al fiel las condiciones requeridas para acceder al culto. Mientras que en el Antiguo Oriente se exigían sobre todo actos rituales preliminares (abluciones, vestidos especiales, gestos sacrales), en la Biblia, en cambio, la admisión al templo de Sión estaba condicionada por el «caminar con integridad, practicar la justicia, decir

la verdad del corazón»: léase a este propósito el Salmo 15, al que pertenece la cita anterior. También Jesús ofrece una normativa que regula el acceso al culto genuino. Lo hace en un célebre pasaje de su Sermón de la montaña: «Por tanto, si al ir a presentar tu ofrenda ante el altar, recuerdas allí que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt 5,23-24).

En esta misma dirección se mueve el léxico neotestamentario relativo a la liturgia. Puede ser de utilidad rememorarlo para vivir el culto no como un acto mágico o consolador o intimista, sino como fermento que anima la vida. Ya el sábado celebrado en el cap.1 del Génesis nos había enseñado que no puede haber una fiesta auténtica separada de los días feriales cotidianos. Y así, Pablo emplea la palabra griega *latreia*, que en el Nuevo Testamento significa indudablemente «culto», «servicio sacrificial», para referirse también al ministerio apostólico (Rom 1,9) y a la totalidad de la existencia cristiana: «Por lo tanto, hermanos, os exhorto, en virtud de las misericordias de Dios, a que ofrezcáis vuestras propias personas como víctima viva, santa, agradable a Dios; sea ése vuestro culto espiritual» (Rom 12,1). Aparte su obvio significado litúrgico, para Pablo la *leitourgia* define también el empeño apostólico (Flp 2,17) y se aplica asimismo a la colecta organizada por él en Corinto en favor de los pobres de Jerusalén (2 Cor 9,12). *Thysia*, «sacrificio», se llama también la vocación apostólica de Pablo, considerada como un ofrecimiento de la vida a Dios (Flp 2,17), del mismo modo que lo fue el sacrificio de la muerte de Cristo (Ef 5,2). No sólo el ministerio litúrgico es *diakonia* (1Tim 3,8.12), sino que también lo es el servi-

cio de la caridad recíproca entre hermanos (Heb 6,20; Ap 2,19). Hay una síntesis en la declaración de la carta a los Hebreos: «No echéis en olvido el hacer el bien y el compartir los bienes; porque éstos son los sacrificios que agradan al Señor» (13,16).

Para que Dios «aspire la suave fragancia» de nuestro sacrificio litúrgico, de nuestras oraciones y nuestros actos religiosos, es necesario que se enraícen en la existencia cotidiana, la empapen, la alimenten. No debemos dejarnos seducir por la tentación de crear con la liturgia una isla sacra, alejada de todas las tempestades de la vida, por encima del mundo profano y de la sociedad, en una especie de aura sacral. Fe y existencia no deben contraponerse, sino conjugarse armónicamente. El culto, el templo, las oraciones, si quieren ser verdaderamente acogidos por Dios, deben ser como una semilla depositada en el terreno de nuestro tiempo y de nuestro espacio para fecundarlo, no para eliminarlo o esquilmarlo. Junto a la liturgia, «la religión pura y sin mancha delante de Dios Padre es ésta: visitar huérfanos y viudas en su tribulación, y conservarse limpio del contagio del mundo» (Sant 1,27).

XXI

«YO ESTABLEZCO MI ALIANZA CON VOSOTROS»
(Génesis 9,1-11)

1 Y bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles:
«Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. 2 El te-
mor y el terror que inspiraréis se impondrá a todo ani-
mal de la tierra, a toda ave de los cielos, a todo lo que
repta sobre la tierra y a todos los peces del mar; todos
han sido puestos en vuestras manos. 3 Todo ser que se
mueve y tiene vida os servirá de alimento, así como la
hierba verde; yo os lo entrego todo. 4 Pero no come-
réis la carne con su vida, es decir, con su sangre. 5 Yo
pediré cuenta de vuestra propia sangre, o sea, de vues-
tra vida; la reclamaré de mano de cualquier animal.
Reclamaré la vida del hombre de mano del hombre,
de mano de cualquiera, incluso de su propio her-
mano.

6 »El que derramare la sangre del hombre, / por el
hombre será derramada la suya; / porque a imagen de
Dios / hizo Dios al hombre. / 7 Mas vosotros sed fe-
cundos y multiplicaos; / pululad sobre la tierra y mul-
tiplicaos en ella.»

8 Habló Yahveh a Noé y a sus hijos, diciéndoles:
9 «Yo establezco mi alianza con vosotros y con vuestra
descendencia después de vosotros, 10 y con todo ser vi-
viente que está con vosotros: aves, ganados y todos los

animales de la tierra que están con vosotros, con todos los que salieron del arca, con todos los animales de la tierra. [11]*Establezco, pues, mi alianza con vosotros, para que no sea exterminada ya más toda carne por las aguas del diluvio, de manera que no haya más diluvio que destruya la tierra.»*

Bendición divina y alianza son los dos temas sobre los que se desarrolla esta grandiosa página de la tradición Sacerdotal. El pensamiento del autor bíblico se desborda hacia el pasado y hacia el futuro respecto de la historia de Noé. Hacia el pasado, al evocar la bendición impartida por el Creador al hombre apenas salido de sus manos: «Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla; señoread sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo viviente que se mueve sobre la tierra» (Gén 1,28). Pero el pensamiento se proyecta también hacia el futuro, hacia la alianza con Abraham descrita en el cap. 17 del Génesis. Precisamente esta alianza sirve de modelo al actual pacto con Noé, aunque con evidentes diferencias. Cuatro son los componentes sobre los que se insiste en esta alianza.

El punto de partida es el *anuncio* del pacto: «Yo establezco mi alianza con vosotros...» (9,9-10; cf. 17,2-4). Se precisa luego el *contenido* de la alianza, que para Noé consiste en la certeza de que «no será ya más exterminada toda carne por las aguas del diluvio ni habrá más diluvio que destruya la tierra» (9,11). Para Abraham, en cambio, se tratará del don de la descendencia y de la tierra de Canaán (17,4-8). Se pasa después a la *señal* de la alianza, cósmica para Noé —es decir, el arco iris (9,12-17)— y «física» para Abraham, a saber, la circuncisión (17,10-14). Y se concluye

con el *recuerdo* de la alianza por parte de Dios (9,14-16), que ya hemos meditado en las páginas anteriores (8,1) y que luego será reasumido, no directamente en la persona de Abraham, sino en la continuación de la tradición Sacerdotal (Éx 2,24;6,5). Esta conexión entre Noé y Abraham tiene un valor muy especial: la historia de Israel queda inserta en el marco de la historia de la humanidad, el Dios salvador de Israel es también el Dios salvador de toda la humanidad.

Centraremos ahora nuestra reflexión en el mandamiento fundamental que la humanidad entera, tipificada en Noé, debe respetar: «No comeréis la carne con su vida, es decir, con su sangre. Yo pediré cuenta de vuestra propia sangre, o sea, de vuestra vida; la reclamaré de mano de cualquier animal. Reclamaré la vida del hombre de mano del hombre, de mano de cualquiera, incluso de su propio hermano» (9,4-5). Si confrontamos este lugar con su paralelo del cap. 1 del Génesis, advertiremos una variante significativa: allí al hombre se le concedía una dieta puramente vegetariana («Os doy cuantas plantas de semilla hay sobre la haz de la tierra. y todo árbol que en sí tiene fruto con semilla de árbol, para que os sirva de alimento» [1,29]). Ahora, en cambio, el hombre puede alimentarse también de los animales, aunque con una excepción, la de la carne con sangre. Los Testigos de Jehová, con su fundamentalismo literalista, por desgracia surcado de vetas de fanatismo, han contribuido a hacer célebre esta norma bíblica y sus sucesivas aplicaciones en el Deuteronomio: «Manténte firme en no comer la sangre, porque la sangre es la vida, y no debes comer la vida con la carne» (12,23; cf. Lev 17,10-14). Para los Testigos de Jehová la transfusión de sangre es el equivalente a «comer la sangre» y la rechazan, por consiguiente, como abominación y delito.

En realidad, como se repite en estos textos bíblicos y en otros muchos, la sangre es para la cultura oriental un símbolo que indica la vida. Por eso, «derramar la sangre» significa «matar» y es, por tanto, un acto obviamente condenable: «El que derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada la suya; porque a imagen de Dios hizo Dios al hombre» (9,6). La sangre de los asesinos «clama a Dios desde la tierra», como dice el Génesis a propósito de la historia de Abel y Caín (4,10). Se acostumbraba, por tanto, cubrirla simbólicamente con arena para hacerla «callar», es decir, para expiarla. «Derramar y comer sangre» quiere decir, por tanto, con expresión pintoresca y simbólica, arrogarse el primado sobre la vida, que no es competencia humana, sino sólo divina.

El hombre debe respetar, tutelar, venerar la vida. En este sentido, podríamos decir, de una manera que sólo en apariencia es paradójica, que las transfusiones de sangre —en un contexto cultural como el nuestro— son un modo de cumplir el verdadero mensaje y el significado profundo del precepto. De hecho, si «no comer la sangre» significa respetar y amparar la vida, resulta evidente que las transfusiones son uno de los modos de seguir el espíritu y no la letra del mandamiento bíblico sobre la sangre. Tenía razón san Pablo cuando escribía a los corintios, en la segunda de sus cartas a aquella comunidad cristiana: «La letra mata, mientras que el espíritu da vida» (3,6). Los fetichismos frente a las palabras impiden conocer la Palabra, se convierten en idolatría y hasta en magia.

Recordemos también que Jesús ha subrayado, con expresiones muy provocativas, este mandamiento invitando a sus discípulos a «comer su carne y beber su sangre» (Jn 6). Estas palabras, pronunciadas en la sina-

goga de Cafarnaúm, afirman que se constituye una comunidad de vida entre Cristo y los creyentes mediante la comunión con la carne y la sangre del mismo Cristo. Ésta es la señal suprema y sobrenatural de una comunión de vida que puede y debe manifestarse también bajo formas más modestas y naturales. Una de estas formas es la del amor y la preocupación por la vida de los hermanos. Y este amor puede expresarse a veces mediante la donación de sangre en el acto clínico de la transfusión.

Pero volvamos a nuestro texto y al castigo consignado contra los que «derraman la sangre del hombre» (v. 6). Este castigo refuerza la solemne declaración de la soberanía absoluta de Dios respecto de la vida humana: «Pediré cuenta de vuestra propia sangre, o sea, de vuestra vida; la reclamaré de mano de cualquier animal. Reclamaré la vida del hombre de mano del hombre, de mano de cualquiera, incluso de su propio hermano» (v. 5). Se martillea tres veces el «reclamaré»: Dios tiene propiedad absoluta sobre la vida. Y está pronto a reivindicar toda violación del derecho a la vida de la criatura humana. Esto es lo que se declara en la frase rítmica, simétrica y quiástica del v. 6, que parece ser una antigua fórmula sapiencial de cuño judicial:

«El que derramare la sangre del hombre,
por el hombre será derramada la suya.»

La anterior declaración, según la cual Dios «pedirá cuentas» o «reclamará» la vida de todo hombre, nos hace comprender que no nos hallamos aquí ante la pura y simple ley del talión o de la reciprocidad: quien mata, será al fin matado por otro en venganza. El

autor quiere más bien insistir en el hecho de que la justicia humana depende siempre de Dios cuando lleva a cabo la acción de «pedir cuenta» de la vida. Se trata, por supuesto, de una antigua justificación —y también de una restricción— de la pena de muerte. Toda sentencia capital, afirma el autor bíblico, es siempre una delegación de Dios y sólo debe recurrirse a ella como protección de la vida, como salvaguarda simbólica del derecho divino sobre la vida violada del asesino. Quedan, por tanto, excluidas todas las restantes motivaciones para ampliar las causas de la condena a muerte, como ocurría a menudo en el Antiguo Oriente, incluido el pueblo de Israel.

Pero no se detiene aquí la revelación divina. Conviene seguir el hilo que se prolonga en los libros bíblicos hasta desembocar en el monte de Galilea, en el que resuenan las palabras del perdón, del amor, de la no violencia absoluta (Mt 5,21-26.38-47). O llegar hasta el huerto de Getsemaní, en Jerusalén, donde Cristo, rememorando la frase del Génesis, rechazará toda reacción violenta y toda idea de venganza: «Vuelve tu espada a su sitio; porque todos los que empuñan espada, a espada morirán» (Mt 26,52). A esta conclusión debe llegar todo creyente, rechazando la fácil lógica de la venganza, que no hace sino prolongar la marea de sangre que la humanidad ya ha derramado, y recusando el simplicísimo recurso a la pena de muerte, señal de una justicia todavía primitiva, precristiana y humanamente brutal. Si se me permite una observación personal, estoy escribiendo estas líneas ante la biblioteca particular de Cesare Beccaria, ahora en nuestro estudio de Prefecto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. En las ordenadas filas de los volúmenes encuadernados vemos el precioso manuscrito de *Dei delitti*

e delle pene, obra maestra de este célebre jurista y político milanés (1738-1794), cuya hija Giulia fue la madre de Alessandro Manzoni. Hay una modesta llamada dirigida a todos nosotros en este testimonio «laico» y «racional» contra la pena de muerte para impedir todo derramamiento de sangre, incluso el llevado a cabo en nombre del Estado y del pueblo.

Una vez más, como en la narración del cap. 4 sobre Caín y Abel y sobre Lámek, la Biblia nos pone ante los ojos la tragedia de la violencia, de la sangre derramada bajo mil formas, desde los inicios mismos de la existencia hasta los umbrales de la muerte. Querríamos añadir una consideración marginal respecto de la alianza entre Dios y Noé. Tanto la tradición judía como la cristiana han intentado extraer del cap. 9 del Génesis la serie de los llamados «mandamientos noáquicos», es decir, de los compromisos éticos básicos a que estarían obligados todos los hombres, judíos o no. Se trataría de un septenario de mandamientos: no comer la carne con su sangre, no matar, no adorar los ídolos, no blasfemar, no cometer incesto, no robar, reconocer la autoridad. Nos hallamos frente a una ampliación libre y discutible de un texto muy circunscrito y riguroso. De todas formas, podemos descubrir en esta tradición un elemento sugestivo: Dios establece con toda la humanidad una relación de alianza, de diálogo, de revelación, justamente en la figura de Noé, emblema de un Adán justo, es decir, de todos los hombres que buscan a Dios con corazón sincero.

En el amplio y bello capítulo dedicado a Noé en el volumen *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, el cardenal Daniélou afirma que «la alianza establecida con Noé corresponde a la religión cósmica, asequible a toda la humanidad, y versa esencialmente

sobre la fidelidad de Dios al orden del mundo». Aunque fue anterior a Abraham, este hombre de la alianza y de la bendición ha sido bendecido y salvado por Dios, que «lo guió mediante frágil leño» (Sab 10,4). «Con él —continúa el Sirácida (Eclo 44,18)— se establecieron alianzas eternas, para que toda carne no fuera destruida por el diluvio.» En la carta a los Hebreos se le hace «heredero de la justicia según la fe» (11,7), como otros padres de Israel. La segunda carta de Pedro lo presentará como «predicador de la justicia» (2,4), idea que más tarde hace suya Clemente de Roma: «Noé predicó la penitencia y los que le escucharon fueron salvados.»

En Noé se enciende, pues, la esperanza de todos los hombres fieles a Dios y a su conciencia, incluso en la diversidad de sus confesiones religiosas. La planimetría de la salvación no conoce límites de raza, de cultura y ni siquiera de religión, porque el Espíritu de Dios «sopla donde quiere y no se sabe de dónde viene y adónde va» (Jn 3,8). De esta planimetría universal asciende a Dios un hálito de alabanzas, «porque desde el lugar por donde sale el Sol hasta el lugar de su ocaso, mi nombre es grande entre las naciones; y en todo lugar un sacrificio humeante se ofrece a mi nombre, una oblación pura» (Mal 1,11). Frente al surgimiento de nuevas formas de integrismo, frente al renacimiento de autarquías culturales y espirituales, frente a la irrupción de helados vientos de intolerancia, Noé se alza como símbolo de la salvación universal. Cedamos ahora la palabra al cardenal Daniélou en la obra citada: «La Escritura y la tradición están de acuerdo en afirmar que el Dios vivo no ha dejado jamás de manifestarse al hombre, criatura suya. Antes de hacerlo plenamente en Jesucristo, se había manifestado a

Abraham y a Moisés, y también a Henok y a Noé, es decir, a las naciones. Ciertamente esta revelación era todavía oscura. Pero versaba ya sobre el objeto mismo de la revelación, es decir, sobre la acción salvadora de Dios en el mundo. ¿Cuántos hombres en el mundo pagano se han adherido a esta revelación? Éste es el secreto de Dios. Bastaba con que la Escritura nos dijese que algunos lo han hecho con plenitud para autorizarnos a hablar de los santos de la alianza cósmica.»

XXII

«PONGO MI ARCO EN LAS NUBES PARA SEÑAL DE LA ALIANZA»
(Génesis 9,12-17)

[12]*Y dijo Dios:*
«Ésta es la señal de la alianza / que yo establezco /
entre mí y vosotros / y entre todo ser viviente / que
esté con vosotros, / para todas las generaciones venide-
ras: / [13]*pongo mi arco en las nubes / para señal de la*
alianza / entre mí y la tierra. / [14]*Y cuando yo acu-*
mule / nubes sobre la tierra / y aparezca entonces el
arco en las nubes, / [15]*recordaré la alianza / que existe*
entre mí y vosotros / y todo ser viviente de toda car-
ne; / y las aguas no se convertirán ya más / en un dilu-
vio que destruya toda carne. / [16]*Estará el arco en las*
nubes / y, al verlo, me acordaré de la alianza eterna /
entre Dios y todo ser viviente de toda carne / que hay
sobre la tierra.»
[17]*Dijo Dios a Noé: «Ésta es la señal de la alianza*
que establezco entre mí y toda carne que está sobre la
tierra.»

El resplandor de un arco iris en el cielo pone el broche final a la narración del diluvio con una pincelada serena y luminosa. Es interesante notar la acumulación de las repeticiones que el texto concentra en torno a este símbolo: «Ésta es la señal de la alianza que yo

pongo... Ésta es la señal de la alianza que establezco...» (inclusión entre el v. 12 y el 17); «pongo mi arco en las nubes... será señal de la alianza... Cuando yo acumule nubes... y aparezca el arco en las nubes, recordaré la alianza... Estará el arco en las nubes y, al verlo, me acordaré de la alianza eterna...» (v. 13-16). Se insiste sobre todo en el valor de señal que el arco iris desempeña respecto de la «alianza eterna» y cósmica que ahora se está iniciando. Cuando el Deuteroisaías quiera cantar el pacto indestructible que liga al Israel purificado del exilio babilónico con el Señor recurrirá precisamente a esta alianza con Noé: «Me sucede como en los días de Noé: como juré que las aguas de Noé no inundarían más la tierra, así juro no irritarme contra ti ni reprenderte» (Is 54,9).

Algunos piensan que debe considerarse aquí al arco iris como el arco de guerra que el Dios guerrero y vengador del diluvio depone, para transformarlo en la señal pacífica y multicolor de paz tras la tempestad. Es cierto que muchas culturas han visto el arco iris como un puente entre tierra y cielo: es la escalera de siete colores por la que Buda desciende del cielo; es el puente de los dioses para los pigmeos y los pueblos de la Polinesia, la Melanesia e Indonesia; es el «puente colgante del cielo» de los japoneses. En las leyendas chinas es la metamorfosis de un Inmortal, cuya entidad se enrosca en el cielo como una serpiente. En la mística islámica sus siete colores son imágenes de las cualidades divinas reflejadas en el universo y, por tanto, una epifanía de Dios inscrita en la naturaleza. Pero en nuestras páginas a través de este símbolo se quiere expresar el diálogo entre la humanidad y la divinidad, es decir, lo que la Biblia llama «alianza».

Los pigmeos del África central creen, por ejemplo,

que Dios revela su deseo de entrar en relación con ellos a través del arco iris. Apenas aparece en el cielo, toman un arco, lo asestan hacia lo alto y cantan: «Tú has arrojado por debajo de ti, vencedor en la batalla, el trueno que retumba.» La letanía concluye con una invocación dirigida al arco iris, para que interceda ante el supremo espíritu celeste y no truene más, no envíe más lluvias violentas, no siga airado con ellos y los mate. Se tiene, pues, aquí, una especie de contacto ideal o arquetípico con los temas que han surgido a lo largo de nuestra narración bíblica. También en la posterior tradición cristiana se intentará enriquecer con nuevos significados esta señal cósmica de paz y de alianza.

Así, por un lado el arca de Noé protegería a los justos frente a las aguas infernales, las del abismo inferior, mientras que el arco iris los defendería frente a las grandes aguas superiores. Estos dos arcos tendidos por la misericordia divina después del diluvio se unirían en sus extremidades creando una especie de área protegida, de horizonte de la gracia salvífica que es el mundo y la humanidad redimidos. Y en esta perspectiva resulta ya fácil la aplicación del arca a la Iglesia, suspendida entre las grandes aguas y el cielo, mientras que hay Cristos bizantinos y paleocristianos pintados a menudo afirmando su señorío en medio de un arco iris. El símbolo se convierte así en expresión de la gracia y del amor de Dios. No es casual que en el texto del Génesis se afirme que el arco iris no es una señal destinada a los hombres para que se acuerden de Dios cuando lo vean brillar en el cielo, sino que es un signo para que Dios «se acuerde» de su promesa. Nos mantenemos en el ser y en la vida gracias exclusivamente a la voluntad de Dios; estamos suspendidos del hilo de

su amor. Como declara Job: «Él dispone del alma de todo viviente y del espíritu de toda carne humana» (12,10).

Nos hallamos ante una página de enorme serenidad, que se extiende y se dilata tras la sombría amenaza del diluvio. Se trata del redescubrimiento de la armonía entre Dios y el hombre, entre Dios y la naturaleza y entre la naturaleza y el hombre. Lutero describe con estos términos sugerentes la gran fiesta que se celebrará en los nuevos cielos y sobre la nueva tierra: «El hombre jugará con el cielo, la tierra y el Sol y con las criaturas; todas las criaturas experimentarán también un placer, un amor y un gozo lírico; reirán contigo, Señor, y tú, a tu vez, reirás con ellos.» Es la capacidad de volver a encontrar la belleza y la paz de manera no artificiosa, no superficial, no como narcotizando la existencia, sino de una forma profunda, penetrando en el proyecto creador de Dios y en el diseño de su voluntad salvífica. Aquel diseño que Pablo describe como un «recapitular en Cristo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra» (Ef 1,10). Es aquel mapa ideal de la Jerusalén celestial, meta última de la historia, que traza el Apocalipsis (21-22).

El hombre no está ya, pues, abandonado al torbellino ciego e inextricable del hado o del destino, sino que está en manos de un Dios creador y benévolo, que se ha comprometido a favor de su creación. El alemán C. Westermann escribe en un importante comentario al Génesis: «Ésta es la conclusión del relato del diluvio: en la base de la historia de la naturaleza y de la humanidad hay un *sí* incondicional de Dios a su creación, un *sí* de Dios a toda vida, que no puede ser sacudido por ningún tipo de catástrofes en el curso de esta historia, ni por los errores, corrupciones, rebeliones de

la humanidad. La promesa de Dios se mantendrá firme e inconmovible «mientras la tierra dure». Con esta confianza ponemos fin también nosotros a nuestras reflexiones sobre el acontecimiento bíblico del diluvio. Ante la encantadora escena de un cielo surcado por el arco iris, de unos campos verdes y bañados por el agua, de rebaños de animales que triscan y retozan en las amplias llanuras o en los rocosos picos, de una humanidad renovada y fiel, resulta fácil irrumpir en alabanzas, como a menudo testifican los salmos. Pero la actitud más adecuada frente a esta atmósfera de paz y de luz es más bien el silencio y la contemplación. Nos basta la palabra divina que crea y despliega el misterio del ser, como decía en un magnífico verso el poeta y sacerdote Clemente Rebora: «La Palabra susurró mis palabras.»

Es bien cierto que al cabo de muy poco aflorará de nuevo el mal. No han sido totalmente extirpadas la injusticia, la violencia y la opresión, que emergen como serpientes venenosas del corazón del hombre. Siguen siendo posibles las manchas y los desgarramientos de este cuadro espléndido. Pero ahora sabemos ya que la última palabra pertenecerá siempre a Dios y que la meta final no será la catástrofe o la aniquilación, sino la redención plena, aquella aurora de luz en la que «Dios será todo en todos» (1Cor 15,28).

XXIII

«VIO CAM, PADRE DE CANAÁN, LA DESNUDEZ DE SU PADRE»
(Génesis 9,18-27)

[18]Los hijos de Noé salidos del arca fueron Sem,
Cam y Jafet; Cam es el padre de Canaán. [19]Estos tres
son los hijos de Noé, y de ellos se pobló la tierra.
[20]Y Noé, agricultor, comenzó a plantar una viña.
[21]Bebió vino de ella, se embriagó y quedó desnudo
en medio de su tienda. [22]Vio Cam, padre de Canaán,
la desnudez de su padre y fue a contárselo a sus dos
hermanos, que estaban fuera. [23]Sem y Jafet tomaron
un manto, se lo pusieron ambos sobre los hombros, y
caminando de espaldas, cubrieron la desnudez de su
padre; por tener su rostro vuelto hacia atrás no vieron
la desnudez de su padre.
[24]Cuando Noé despertó de su embriaguez y se en-
teró de lo que había hecho con él su hijo menor,
[25]dijo:
«Maldito sea Canaán; / esclavo de esclavos / será
para sus hermanos.» / [26]Y añadió:
«Bendito sea Yahveh, el Dios de Sem, / y sea Ca-
naán esclavo suyo. / [27]Dilate Dios a Jafet, / y habite
éste en las tiendas de Sem; / y sea Canaán esclavo suyo.»

Este curioso episodio que contempla a Noé dedicado a las tareas agrícolas, conquistado y vencido por la

fascinación tentadora del vino, no sólo ha pasado a ser tema popular para el arte de todos los siglos (baste recordar los frescos de Miguel Ángel en la bóveda de la Capilla Sixtina o el bajorrelieve de Jacopo della Quercia en la basílica de San Petronio de Bolonia), sino que constituye también una de las páginas más discutidas de la historia de la cultura humana. Se ha recurrido a ella para sostener no sólo la diversidad de las razas (lo que podría ser legítimo), sino también la inferioridad de unas razas respecto de otras, y en concreto la inferioridad de la raza camito-africana. Pero, más allá y por encima de las lecturas literalistas de la narración, debemos interrogar al texto para descubrir su verdadero sentido y despojarlo de todo cuanto hasta hoy día ha sedimentado sobre sus palabras.

Comencemos por los antecedentes. Lo que la narración bíblica intenta es describir los orígenes de la viticultura y esta constatación puede proporcionar ya una base para la reflexión sobre la virtud de la templanza. Es éste uno de los temas más frecuentes dentro de la tradición moral tanto laica como religiosa. Resulta más necesaria que nunca en nuestros días, con la desaparición de muchas inhibiciones y la irrupción de comportamientos vulgares. El despilfarro, los abusos, el frenesí de la sociedad del bienestar inficionan incluso conciencias antes más vigilantes. Es cierto que todas las realidades terrenas son buenas y, como se declara en el Salmo 104, «el vino hace alegre el corazón humano» (15). Pero está siempre al acecho el riesgo de los excesos y he aquí la lenta degeneración vivamente descrita en los Proverbios: «¿A quién los ayes? ¿A quién los lamentos? ¿A quién las disputas? ¿A quién los gemidos? ¿A quién los golpes sin motivo? ¿A quién los ojos nublados? A los que se entretienen con el vino y

van en busca de licores. No mires el vino: ¡Cómo colorea! ¡Cómo chispea en la copa! ¡Con qué suavidad se desliza! Termina por morder como un áspid y pica como una víbora. Tus ojos verán cosas extrañas, tu corazón mascullará insensateces; estarás como acostado en el mar, como quien duerme en la traviesa de un mástil. Me han pegado y no me ha dolido. Me han golpeado, y no me he dado cuenta. ¿Cuándo despertaré? ¡Volveré a buscar más!» (23,29-35).

Pero volvamos ya a la historia de Noé y de sus hijos. Cam fue condenado porque «vio la desnudez de su padre» mientras era víctima de los efluvios del alcohol. Ahora bien, «descubrir la desnudez» es a menudo, en el lenguaje de la Biblia, una expresión simbólica para indicar el acto sexual (Lev 18,8.14.16): en tal caso, se estaría aludiendo a un incesto de Cam con alguna de las mujeres del harén de su padre. Pero el hecho de que a continuación se diga que los hermanos Sem y Jafet «cubrieron la desnudez de su padre» hace pensar más genéricamente en una falta de respeto de Cam frente al jefe de la familia. Y asoma así otro tema de reflexión. El Génesis nos había mostrado hasta ahora la degradación —provocada por el pecado— de las relaciones entre el hombre y la mujer (cap. 3), entre hermanos (cap. 4) y entre el hombre y Dios (caps. 3 y 6). Ahora resulta afectada otra relación fundamental, la que se da entre padres e hijos. Se trata de una relación cardinal dentro de la estructura social, hasta el punto de que se halla protegida por un mandamiento solemne acompañado de una bendición: «Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahveh, tu Dios, te va a dar» (Éx 20,12).

Se perfila, así, un compromiso de amor respecto

de las generaciones que nos han precedido. El Qohélet (Ecl 12,1-7) describe, en unas líneas de enorme fuerza y poesía, el drama de la vejez: se compara el cuerpo del anciano a un palacio quejumbroso, que se agrieta y se deforma; a la vejez se la contempla como la oscura estación invernal; invade ya la escena el sentimiento de la muerte. Frente a esta difícil etapa de la vida, debe florecer en nosotros el sentido de la comprensión y del amor para todos los que la están cruzando. Ha aumentado, sin duda, en nuestros días, la atención prestada a la tercera edad, pero necesitamos oír las palabras del Sirácida, que constituyen el mejor comentario espiritual de la escena de Noé y de Cam: «Mira, hijo, por tu padre en su ancianidad y no le des pesares en su vida. Aunque pierda el juicio, sé indulgente, y no lo afrentes, tú que estás en pleno vigor. Porque la misericordia con el padre no se echará en olvido y en vez de pecados te será como casas nuevas. En el día de tu tribulación se te recordará; como hace el buen tiempo con la escarcha, así se derretirán tus pecados. Como blasfemo es quien abandona al padre; y maldito es del Señor quien irrita a su madre» (Eclo 3,12-16).

El fuerte final de este sabio bíblico nos recuerda que en el padre y la madre tenemos una señal del amor de Dios y que, por consiguiente, el pecado cometido contra ellos hiere al Señor mismo, en tanto que los actos de comprensión hacia ellos reverberan sobre nosotros. Bajo esta luz se desarrolla el tema siguiente de nuestro relato, a saber, el de la maldición y la bendición (v. 25-27). No se trata, por supuesto, de un episodio racista, como se comprueba de inmediato por un detalle de la maldición pronunciada por Noé cuando despierta de su embriaguez: ¡Ha pecado Cam y se maldice a su hijo Canaán! Ahora bien, sabe-

mos que los cananeos no sólo eran la población indígena de la Tierra prometida y, por consiguiente, los adversarios históricos de Israel, sino que representaban también una tentación constante para el pueblo de Dios en virtud de su idolatría, de connotaciones sexuales, que fascinaba a los israelitas, pueblo pastoril y agrícola.

La condena se dirige, pues, idealmente contra la idolatría de los cultos de la fertilidad, que reducía a Dios al rango de una energía de la naturaleza. El texto tiene un valor religioso, no racial. Condena un pecado, no una nación o una etnia. Más aún, en las páginas siguientes (del cap. 10) se delinea un gran mapa de los pueblos en el que se citan con honor a los hijos de Cam entre las 72 nacionalidades que constituían el fresco racial del mundo entonces conocido. El cristiano sabe, además, que «ya no hay judío ni griego..., porque todos somos uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Su compromiso, pues, para combatir todo tipo de racismo, implícito o explícito, ideológico y práctico, debe ser total y sin reservas. Incluso Voltaire, en su *Tratado de la tolerancia,* esbozaba una plegaria que ahora podría servir de ayuda a nuestra reflexión.

«Me dirijo a ti, Señor, Dios de todos los seres y de todos los mundos y de todos los tiempos. No nos has dado un corazón para que nos odiemos ni manos para que nos degollemos. ¡Haz que las mínimas diferencias entre los vestidos que cubren nuestros débiles cuerpos, entre nuestras lenguas insuficientes, entre todas nuestras ridículas costumbres, entre todas nuestras imperfectas leyes, entre todas nuestras insensatas opiniones, que todos los matices que distinguen a los átomos llamados hombres, no sean señal de odio y de persecución! Haz que cuantos encienden velas en pleno día

para celebrarte toleren a quienes se contentan con la luz de tu Sol, que los que cubren con vestidos de blancas telas para decir que es preciso amarte no detesten a quienes dicen la misma cosa vestidos con mantos de lana negra. Haz que sea igual adorarte en una jerga derivada de una lengua antigua o en una jerga más reciente. Que todos los hombres puedan recordar que son hermanos y puedan emplear el instante de nuestra existencia para bendecir en varias lenguas, desde Siam hasta California, tu bondad, que nos ha concedido este instante.»

El texto de la maldición pronunciada por Noé encierra otro elemento que merece también nuestra atención: Canaán será «esclavo de esclavos para sus hermanos» (v. 25). A la fractura de la relación padre-hijo se añade la esclavitud entre hermanos, el *summum* de la ignominia en la legislación judía (Éx 21, 1-11; Lev 25,35-46; Dt 15,12-18). El desquiciamiento de las relaciones interpersonales y sociales va en contra del proyecto de Dios, que contemplaba una humanidad en pacífica continuidad y en transmisión armónica de valores, sea a lo largo de la trayectoria vertical de las generaciones o en el nivel horizontal entre hermanos y familiares. El hombre pecador produce, en cambio, sin descanso relaciones de conflictividad que rompen el diálogo y la armonía de la familia, de la tribu y de la sociedad. Nace así la discordia entre padres e hijos, la opresión del hermano sobre el hermano, la tensión permanente entre los varios miembros de la familia, el antagonismo social.

Pero esta página se cierra con una bendición, es decir, con esperanza. En Sem y Jafet se tipifica el pueblo —compuesto de varias razas y culturas— de los fieles y de los justos que quieren conservar la armonía

entre los hombres y que serán más tarde representados por Abraham. Es interesante observar que se bendice a Dios, porque es la fuente de la paz y del amor. Existe, por desgracia, el drama de la esclavitud, es decir, de la fraternidad hollada; existe, por desgracia, la tragedia de la violencia en el interior de la familia, donde el hijo se rebela contra el padre. Pero siempre está abierta ante el hombre la posibilidad de volver a tejer el tapiz de la armonía familiar y social. Una vez más, está en manos del hombre, con la ayuda de Dios, el destino de la historia. Y en la oscuridad de nuestro camino, cuando no sabemos dónde nos hallamos o cuando surge en nosotros las marea ascendente del odio o de la soberbia, dirigimos nuestras súplicas al Dios de la bendición para que nos ilumine y nos guíe.

Recemos tal vez con invocación de la noche espiritual que Dietrich Bonhoeffer compuso para sus compañeros de prisión en el campo de concentración nazi de Flossenburg: «Hay oscuridad en mí y en ti en cambio hay luz; estoy solo, pero tú no me abandonas. No tengo valor, pero tú eres mi ayuda; estoy inquieto, pero en ti está la paz. Hay amargura en mí, en ti paciencia. No comprendo tus caminos, pero tú sabes cuál es mi senda.»

XXIV

«SE LA LLAMÓ BABEL»
(Génesis 11,1-9)

[1]Toda la tierra tenía un solo lenguaje y unas mis-
mas palabras. [2]Pero los hombres, cuando se desplaza-
ron desde Oriente, encontraron una llanura en la tie-
rra de Sinar y se establecieron allí. [3]Y se dijeron unos
a otros: «¡Ea! Vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al
fuego.» Y el ladrillo les sirvió de piedra y el betún de
argamasa. [4]Dijeron después: «Vamos a edificarnos
una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue hasta el
cielo, y hagámonos un nombre famoso, para no ser
dispersados sobre la haz de toda la tierra.» [5]Bajó
Yahveh a ver la ciudad y la torre que estaban constru-
yendo los hijos de los hombres, [6]y dijo Yahveh: «He
aquí que todos ellos forman un solo pueblo y hablan
un solo lenguaje; si éste es el comienzo de su empresa,
ya nada los detendrá de cuanto han decidido hacer.
[7]¡Ea! Bajemos y confundamos allí su habla, de modo
que unos no comprendan el lenguaje de los otros.»
[8]Y de allí los dispersó Yahveh por la haz de toda la
tierra, y cesaron de edificar la ciudad. [9]Por eso se la
llamó Babel, porque allí confundió Yahveh el habla
de toda la tierra, y de allí los dispersó por la superficie de
toda la tierra.

La «torre de Babel» es sin duda uno de los temas bíblicos que más poderosamente se han instalado en la imaginación popular y en la historia del arte. Recordaremos aquí tan sólo las tallas de marfil de la catedral de Salerno, acaso una de las más antiguas representaciones sobre este asunto (siglo XI), o los mosaicos de la Capilla Palatina de Palermo (1135-1145), o los de la catedral de Monreale (1182) o los del atrio de San Marcos de Venecia (siglo XIII), o las infinitas miniaturas dedicadas a este relato. Mencionaremos el fresco de Benozzo Gozzoli (1420-1498) en el Camposanto de Pisa, la tabla atribuida a H. van Eyck (siglo XV) conservada en La Haya, o la de Viena del célebre P. Bruegel (1563), que repitió el tema en otra pintura conservada en Rotterdam. Siguiendo su estela se movieron decenas de artistas flamencos. Pensemos en los numerosísimos grabados que acompañaban a las Biblias, o incluso en la película *Metrópolis* de F. Lang (1926), que es una evocación de la torre de Babel.

Pero el vigor de esta famosa página bíblica radica sobre todo en el mensaje teológico que propone: el pecado original, ahora delineado en su dimensión «internacional» y social. Los hombres, al convertirse en pueblos y construir metrópolis, viven una experiencia extraordinaria y exultante, pero también peligrosa. El cuadro descrito en el cap. 11 constituye un paralelo antitético respecto del cap. 10: allí se celebraba la riqueza de la variedad de las culturas, de las razas, de las naciones; aquí se examina la degeneración de la humanidad en las divisiones, los exclusivismos, las tensiones raciales, los nacionalismos imperialistas. El autor yahvista ha sabido fundir sabiamente en su relato al menos cuatro hilos narrativos: una etimología popular del nombre «Babel-Babilonia», la gran capital

de la superpotencia oriental; una explicación de la diversidad lingüística difundida por la tierra; la diáspora de los pueblos en formas culturales diversas y a menudo opuestas; el tema del urbanismo, es decir, de la significación y de los riesgos de reunirse en ciudades, simbólicamente representadas por la «torre».

Este último elemento nos remite evidentemente al *ziqqurat* (o *ziggurat*), el templo mesopotámico de escalones en cuya cima se situaba el santuario de la divinidad. En la potente Babilonia se tipifica y se condensa la trágica tarea que tiene que llevar a cabo todo pueblo para pasar de la vida nómada a la sedentaria. Es una experiencia que en nuestros días alcanza rasgos dramáticos en el interior de las ciudades superpobladas, aglomeradas, comprimidas, transidas de tensiones. Es la amarga aventura de las megápolis sin alma, en las que conviven el frenesí y el despilfarro al lado de la miseria y la degradación social y moral. El texto bíblico avanza a lo largo de una trama esencial. A la descripción de la situación planetaria (v. 1-2) se le añade la decisión humana de unirse para formar sociedades (el símbolo «ciudad» de los v. 3-4). A esta decisión se opone el Señor que ve, a través de una «inspección», los peligros y las insidias que anidan en esta decisión (v. 5-8). Se llega así a la conclusión, con el juicio sobre Babilonia, señal de la «confusión» nacida de la opresión que ejerce una sociedad sobre otra (v. 9).

El negro hilo del pecado y del castigo de Dios recorre toda la narración. Al orgullo del hombre, que quiere tener una sola lengua y ser un pueblo monolítico, se opone la acción divina que «confunde y dispersa». Al desafío humano que quiere erigir un sistema social opresivo y dominador sobre los demás se opone la acción divina y hace que «cese» (v. 8) el proyecto de

los hombres. En este punto es claro el tema que el capítulo 11 del Génesis nos propone para nuestra reflexión. Dios no ama las ciudades o las naciones dominadoras de la historia, detesta los imperialismos de unos pueblos sobre los otros, rechaza a quienes tienen proyectos autonómicos de conquista y no de diálogo, de engaño y no de colaboración. Se comprende, pues, que se quiera descifrar el significado de la superpotente *Babel* haciendo derivar su nombre de *balal* («confundir»), aunque en realidad el término significa «puerta de Dios», es decir, «ciudad divina». Pero su sueño de imponer una unidad de esclavos es frustrado por el Dios de la libertad. El *ziggurat* de Babilonia, obra maestra de la arquitectura oriental, llevaba el nombre simbólico de *Entemenanki*, es decir, «casa de los fundamentos del cielo y de la tierra», verdadero y genuino microcosmos que albergaba la ilusión de resumir en sí los cimientos celestes y terrestres: sus siete pisos rememoraban los siete planetas. El templo al que la torre estaba unido se llamaba *Esagila*, es decir, «casa que alza la cabeza», con la pretensión de «tocar el cielo».

A través de estas señales se percibe nítidamente el mensaje del autor sagrado. Es un mensaje inquietante y siempre actual. Babilonia es la encarnación de todas las potencias políticas que han hecho derramar sangre y lágrimas a la humanidad. El *ziggurat* es el signo de una religiosidad triunfalista que avala el poder, más aún, que se confunde con él y que lanza su desafío al Señor del cielo y de la tierra, del tiempo y de las vicisitudes humanas. La Biblia toma claramente partido y espera el derrumbamiento de esta religiosidad orgullosa, de este imperialismo que construye a partir de una unidad humana basada sólo en el engaño, no en

la colaboración. La pluralidad racial y lingüística, la fragmentación en nacionalidades y culturas diversas es ciertamente un elemento positivo (como pudo verse en el cap. 10), cuando es expresión de libertad y de autonomía. Pero se convierte también en manifestación de confusión y de dispersión cuando fluye del pecado de hegemonía y de opresión. Dios quiere la unidad de toda la humanidad por él creada, pero la quiere en la libertad y no en la uniformidad de una esclavitud política y social.

Y por esto la Biblia —sin entrar en el análisis del valor histórico y cultural de Babilonia— considerará siempre a esta ciudad como emblema del orgullo blasfemo y de la opresión e invocará el castigo divino sobre su imperio. En la espléndida elegía satírica sobre el rey de Babilonia, que ya hemos citado en otro lugar, Isaías describe con encendidos colores el pecado de todas las superpotencias, que se hacen la ilusión de dominar y someter a nuestro planeta ocupando el lugar de Dios; pero el castigo divino las dispersa desde el altar de sus *ziggurats* al polvo del olvido y de la derrota: «¡Cómo has caído del cielo, lucero brillante, estrella matutina, derribado por tierra el vencedor de naciones! Tú que decías en tu corazón: Subiré a los cielos, por encima de los astros de Dios elevaré mi trono; me sentaré en el monte de la asamblea, en el límite extremo del norte. Subiré sobre las alturas de las nubes, me igualaré al Altísimo. ¡Pero al seol has sido derribado, al límite extremo del pozo!» (Is 14,12-15).

El Salmo 137 llegará incluso a formular una maldición-imprecación de inaudita violencia que, más allá del lenguaje exasperado, quiere expresar la esperanza en la humillación definitiva de los opresores, los torturadores y los violentos de todas las épocas históri-

cas. «Hija de Babel devastadora, bendito el que te pague como a nosotros tú has pagado. Bendito el que cogiere y estrellare contra la roca tus infantes» (v. 8-9). Por desgracia, la Jerusalén del espíritu, la ciudad de la paz, símbolo de todas las comunidades trabajadoras y solidarias, pacíficas y abiertas a los demás, ha sido aplastada por el talón de los ejércitos de Babilonia, la ciudad de la potencia, de la opresión, de la explotación. A. Chouraqui, conocido traductor de la Biblia en francés y exponente de un judaísmo abierto y dialogante, ha escrito: «Babel es la monstruosa triunfadora de la historia, la Babel de las legiones devastadoras, la Babel de los saqueos, de las violaciones, de los asesinatos, la Babel de todas las muertes. Babel triunfa en todas nuestras contaminaciones, nos salpica a todos, exulta en los silos donde amontonamos las armas atómicas que devastarán mañana la admirable liturgia de la creación. Jerusalén está presente en los triunfos de Babel, encadenada, ciega, vencida, pero viva y presente.»

Frente a una religiosidad intimista y espiritualista, la página bíblica sobre Babel nos exhorta a un compromiso auténtico en favor de la libertad y la justicia. Frente a una religión que exalta y entra en colusión con el poder, este relato nos invita a ponernos del lado de las víctimas. Frente a la tentación del triunfalismo espiritual, la Biblia nos recuerda que el reino de Dios se apoya en un pequeño rebaño y semejante a la simiente de mostaza, «la más pequeña de todas las semillas». La lógica del evangelio no es la de la conquista, sino la del «perder hasta la propia vida» por la verdad y la justicia, como lo testifican también los mártires contemporáneos (recordemos al obispo Romero y a los seis jesuitas asesinados en El Salvador el

año 1989). El poeta indio Tagore nos ha dejado esta hermosa oración, que podemos hacer nuestra: «Haz, Señor, que jamás doble yo la rodilla ante el poderoso. Haz que, ante el opresor, no reniegue jamás de la víctima, del pobre, del perseguido, porque renegaría de ti, Señor.»

Pero, aunque el tenor del capítulo 11 del Génesis es amargo y conflictivo, nuestra lectura no se cierra sólo con la lucha, con el compromiso, con la fuerza de la sangre de los mártires. Se abre también a la esperanza, a la aurora luminosa: Dios, en efecto, no permanece indiferente al grito de las víctimas e interviene reafirmándose como Señor único de la historia y del mundo. Y su intervención es también salvación. Pocas líneas después de nuestra narración, entra en escena Abraham, procedente justamente de Mesopotamia, llevando consigo el eco de una sorprendente palabra de Dios: «En ti serán benditos todos los linajes de la tierra» (12,3). La Biblia entera está empapada de la certeza de que, bajo la acción divina, todos los pueblos encontrarán unidad y armonía, aunque conservando siempre la riqueza de sus tradiciones, de sus lenguas, de sus costumbres. Mientras florecen, desgraciadamente, formas de cerrazón racial, mientras ciertos grupos o asociaciones propugnan el rechazo de los diferentes, de los lejanos, de los inmigrados, la Iglesia debe insistir, con hechos y con palabras, en que «ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

Dios mismo dará «a todos los pueblos labios puros para que todos invoquen el nombre de Yahveh y le sirvan con idéntico esfuerzo» (Sof 3,9). Pero este «esfuerzo» de Dios no es opresor, sino que «mi yugo es

llevadero y mi carga ligera» (Mt 11,30). En aquel día de paz y de luz «habrá una calzada desde Egipto a Asiria; los asirios irán a Egipto y los egipcios a Asiria, y los egipcios practicarán el culto de los asirios. Aquel día, Israel será un tercero con Egipto y Asiria; y, en medio de la tierra, una bendición con la cual bendecirá Yahveh Sebaot en estos términos: ¡Bendito sea Egipto, mi pueblo, Asiria, la obra de mis manos; e Israel, mi heredad!» (Is 19,23-25). El escenario místico de Pentecostés (Act 2), en el que se entremezclan todas las lenguas en una admirable sinfonía, quiere justamente cancelar la triste presencia de Babel. Y esta armonía no nace de una colonización cultural, política, religiosa o espiritual impuesta por la fuerza, sino de la gozosa efusión interior del Espíritu. Surgirá entonces la verdadera *metro-polis,* es decir, la auténtica «ciudad madre» que acogerá a la humanidad en su seguro seno. Será la Jerusalén celestial cantada en el Apocalipsis, contra la que en vano se enfurece Babilonia (leánse, en este sentido, los caps. 18 y 21 del último libro bíblico). En ella habitará «una muchedumbre inmensa que nadie podrá contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua. Todos estarán de pie ante el trono y ante el Cordero...» (Ap 7,9).

XXV

«LOS HIZO SALIR DE UR DE LOS CALDEOS»
(Génesis 11,27-31)

[27]*Éstas son las generaciones de Téraj: Téraj engen-*
dró a Abram, a Najor y a Harán: Harán engendró a
Lot. [28]*Después murió Harán en presencia de Téraj, su*
padre, en su tierra nativa, en Ur de los caldeos.
[29]*Abram y Najor tomaron para sí mujeres; el nombre*
de la mujer de Abram era Saray; y el de la mujer de
Najor, Milká, hija de Harán, padre de Milká y de Yis-
ká. [30]*Pero Saray era estéril, y no tenía hijos.*
[31]*Tomó Téraj a Abram, su hijo; a su nieto Lot, el*
hijo de Harán, y a Saray, su nuera, la mujer de su hijo
Abram, y los hizo salir de Ur de los Caldeos, para ir
a la tierra de Canaán. Y llegados a Jarán, se establecie-
ron allí.

La genealogía de Abraham cierra la primera gran sección del Génesis dedicada a la humanidad en general, y abre la de la elección de Israel en el concierto de los pueblos de la tierra. Ya en el cap. 10 la tradición Sacerdotal había diseñado un mapa multicolor de las razas humanas descendientes de Noé, el hombre «nuevo» que había inaugurado la aurora de una nueva historia. Tenemos, por tanto, un hilo ideal que recorre todas las generaciones humanas y delinea el proyecto

de salvación puesto en marcha por Dios en el interior del tiempo y del espacio. A veces la Biblia contempla con una tonalidad pesimista el fluir de las generaciones: es la representación de la fragilidad de la criatura, que es «como la hierba que sale a la mañana, florece y verdea a la mañana, a la tarde está ya marchita y seca... Nuestra vida es setenta años, ochenta años la vida de los fuertes; la gloria de los mismos, afanes y miseria, pues corriendo se van y nosotros nos volamos» (Sal 90,5-6.10).

Se trata sin duda de una idea que merece la pena exponer una y otra vez ante nuestros ojos, a menudo ofuscados por las cosas y por su belleza, por los cuerpos y por su perfección, por el tiempo casi mudado en eternidad. Qohélet, con su capacidad de desmitificación, nos repite que «pasa una generación, llega otra y la tierra es siempre la misma» (Ecl 1,4). Y le responde el eco del Sirácida con una intensa imagen vegetal que recuerda ciertas fulgurantes comparaciones homéricas en las que se representa a los hombres como hojas que se marchitan al pie del árbol: «Como hojas florecientes en árbol frondoso, que unas deja caer y otras hace florecer, así es la generación de carne y sangre: una muere y otra nace» (Eclo 14,18). Pero no es éste el tema sobre el que nos propone reflexionar el Génesis.

Mientras que para nosotros las genealogías son páginas melancólicas o áridas, parecidas a un catálogo de difuntos, monótonamente rimado por varios nombres, resultaban en cambio muy apreciadas y transparentes para los antiguos lectores de la Biblia. Aquellos nombres hacían desfilar historias sagradas, diseñaban una corriente de vida y de salvación en la que se sentían insertados. Eran la propuesta rigurosa (las genea-

logías, aunque a menudo son más simbólicas que históricas, como ocurre con la de Jesús tal como la presentan Mt 1 y Lc 3, tenían valor jurídico y social) de una trayectoria salvífica. Eran la descripción de las raíces de aquel árbol al que llegaba la linfa del presente. Eran la fuente de todos aquellos dones, de aquella «heredad» que se había recibido a través de las diversas etapas de la historia de la salvación.

Bajo esta luz podemos entender la página de Gén 11, a primera vista fría y constelada de nombres exóticos, como una invitación a redescubrir las raíces históricas y espirituales de nuestra fe. Es un llamamiento a acoger la tradición viva, la que llega hasta nosotros a través de todo el itinerario de Israel, de Cristo y de la Iglesia. Lejos de ser una rígida codificación de normas y de comportamientos o una simple secuencia de personas, o una helada imposición de doctrinas, como querrían los conservadores y fundamentalistas, la tradición auténtica es la conciencia de formar parte de un cuerpo que crece, es la certeza de estar en el interior de un designio que Dios extiende en el tiempo y en el espacio. Las enseñanzas de la tradición no son incrustaciones que sofoquen la fuerza primordial de la palabra de Dios. Parafraseando una metáfora con la que la espiritualidad oriental define la *Filocalía,* el texto clásico de la teología espiritual de Oriente, podemos decir que la palabra de Dios es el Sol y la tradición representa sus rayos, que fluyen sobre nosotros, nos envuelven, nos penetran y nos calientan.

La genealogía de Abraham tiene a sus espaldas otros numerosos eslabones, enumerados en el citado cap. 10 y en 11,10-26. Es el testimonio de una lenta progresividad antes de alcanzar la meta. El Nuevo Testamento habla de «plenitud de los tiempos»: es nece-

sario que el flujo de los tiempos siga el curso proyectado por Dios. En dicho curso hay cambios, caídas, degeneraciones. ¡Cuántas maldiciones, cuántos delitos anidan en los primeros capítulos del Génesis antes de que aparezca la luz de Noé y la bendición de Abraham! Es, por tanto, indispensable seguir los ritmos de Dios, cuyos caminos no son nuestros caminos, cuyos proyectos se entrechocan con nuestros programas, nuestras prisas y nuestros temores. La virtud fundamental del creyente que camina a lo largo de las generaciones históricas es la esperanza. Por lo demás, como escribía Lutero, «la esperanza se encuentra por doquier, y todo cuanto se hace en el mundo se hace en nombre de la esperanza: ningún agricultor sembraría ni un solo grano sin la esperanza de una abundante cosecha». Un filósofo ateo, pero en búsqueda, como Ernst Bloch (1885-1977), había afirmado, con razón, que «donde hay esperanza, hay siempre religión».

Y, al fin, he aquí, para quien ha aguardado y esperado, la sorpresa. De entre aquellos nombres oscuros y sin grandeza enumerados en las precedentes páginas del Génesis, surge la estrella de Abraham. La historia modesta y cotidiana, tejida de horas y de días monótonos, de acontecimientos a menudo vacíos, de actos que se disuelven en la nada, de cosas que parecen hojas que flotan en el pantano del recuerdo, del pasado y del silencio, se convierte en seno fecundo que genera al hijo de la promesa, a la espera de engendrar al hijo de la realidad divina. Resulta luminosa, aunque cronológica y espiritualmente sea lejana, una parábola de la obra maestra china *Chuang-Tzu*. «Entre las muchas virtudes de Chuang-Tzu se hallaba su habilidad para el dibujo. El rey le pidió que le dibujara un cangrejo. Chuang-Tzu le dijo que necesitaba cinco

años y una villa con doce servidores. Al cabo de los cinco años, aún no había comenzado el dibujo. "Necesito otros cinco años", dijo Chuang-Tzu. El rey se los concedió. Cuando llegaban ya a su término los diez años, Chuang-Tzu tomó el pincel y en un instante, de un solo trazo, dibujó un cangrejo, el más perfecto cangrejo que jamás se había visto.»

Los años de espera, de preparación, de silencio, no son nunca inútiles. Al contrario, son los que permiten la explosión de la sorpresa, la epifanía de la revelación y de la luz de Dios. El camino sin consuelo durante muchos años, el recorrido accidentado que Abraham deberá llevar a cabo dejando a sus espaldas su espléndida patria, Ur de los caldeos, no desemboca en la nada. La esperanza finaliza en el encuentro, la espera es sellada por la cita, el silencio es roto por la palabra de Dios que, justamente en la inauguración de la segunda parte del libro del Génesis, proclamará resonante: «Haré de ti una gran nación; te bendeciré» (12,2). La gran meditación de la carta a los Hebreos comentará: «Por la fe, Abraham obedeció cuando se le llamó para ir a un lugar que iba a recibir en herencia; y salió sin saber adónde iba. Por la fe se fue a vivir a la tierra de la promesa como a tierra extraña... Pues él aguardaba aquella ciudad bien asentada sobre los cimientos, de la que Dios es arquitecto y constructor» (11,8-10).

A esta visión de la esperanza bíblica que pone su confianza en los tiempos y en los momentos de Dios podemos añadir un corolario. La genealogía abrahámica, al igual que las demás genealogías diseminadas en el Génesis por la tradición Sacerdotal, nos enseña que es en el interior de la existencia donde deben buscarse las señales de la acción divina. La esperanza se

enraíza en lo cotidiano, la palabra de Dios se reviste de palabras humanas, las generaciones del hombre corren hacia «Jesús, llamado el Cristo», hijo del hombre e Hijo de Dios. Debemos, pues, buscar la revelación divina en nosotros mismos, no en cielos dorados y remotos. Cedamos aquí la palabra, para concluir, a un gran filósofo y creyente del siglo pasado, el danés Sören Kierkegaard. Su relato simbólico podría servir para estampar también nuestra firma al final de todo nuestro itinerario por el interior del Génesis y para preparar la etapa siguiente, la que nos llevará por los caminos de Abraham, ya abiertos al horizonte de la narración bíblica.

«Un día, de pronto, el gamo almizclero de las montañas notó en las narices el soplo de un perfume almizclado. No cayó en la cuenta de dónde procedía, pero quedó fascinado y corrió de bosque en bosque en busca del almizcle. Se sentía forzado a buscarlo cruzando barrancos y florestas, renunció a comer y a beber, hasta que, exhausto y hambriento, se precipitó desde una cima, mortalmente quebrantado en cuerpo y alma. Su último gesto, antes de morir y sentir compasión de sí mismo, es lamerse el pecho donde... —¡oh prodigio!— descubre la bolsa almizclera, que ha crecido sobre su propio cuerpo. El animalillo jadea entonces hondamente, intentando aspirar aquel perfume, si no es demasiado tarde...

»No busques, pues, fuera de ti el perfume de Dios, para perecer en la jungla de la vida. No ceses de buscarlo dentro de ti y acabarás por encontrarlo.»